SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
CONDITÆ A.D. 1936
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN / ERICH DINKLER

17. Jahrgang 1948/49

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

VERLAG J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN
1949

46139

v.17
1948/49

Verzeichnis der Mitarbeiter

Seite

Baumgartner, D. *W.*, Professor in Basel 329
Bentzen, Dr. *Aage*, Professor in Hellerup 273
v. Campenhausen, D. Dr. Freiherr *H.*, Professor in Heidelberg 51
Frick, D. Dr. *Heinrich*, Professor in Marburg/Lahn 97
Grobel, Dr. *Kendrick*, Professor in Nashville 142
Kahle, Dr. *Paul*, Professor in Wadhurst (Sussex) 201
Karpp, Lic. Dr. *Heinrich*, Bad Godesberg 73, 156
Kümmel, Dr. *Werner Georg*, Professor in Zürich 3. 103
Schrey, Dr. *Heinz-Horst*, Dozent in Tübingen 216
Sell, Dr. *Friedrich C.*, Professor in South Hadley 183
Teufel, *Eberhard*, Privatgelehrter in Fellbach bei Stuttgart 163

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
No. 3.682/DGAA/Inf. Pr. du 16 janvier 1948
Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt

Seite

Geleitwort 1

Das Urchristentum III. IV. (Fortsetzung). Von Professor Dr. *Werner Georg Kümmel* in Zürich 3. 103

Neuere Augustin-Literatur I. Von Professor Dr. Freiherr *H. v. Campenhausen* in Heidelberg 51

Darstellungen der alten Kirche. Von Lic. Dr. *Heinrich Karpp* in Bad Godesberg a. Rh. 73

Literatur zur Religionswissenschaft. Von Professor D. Dr. *Heinrich Frick* in Marburg/Lahn 97

Amerikanische Literatur zum Neuen Testament seit 1938. Von Professor Dr. *Kendrick Grobel* in Nashville 142

Nachtrag zu dem Bericht „Altchristliche Literaturgeschichte II". Von Lic. Dr. *Heinrich Karpp* in Bad Godesberg a. Rh. 156

Täufertum und Quäkertum im Lichte der neueren Forschung VII. Von *Eberhard Teufel*, Privatgelehrter in Fellbach bei Stuttgart 161

Der Krieg und das amerikanische Denken. Von Professor Dr. *Friedrich C. Sell* in South Hadley 181

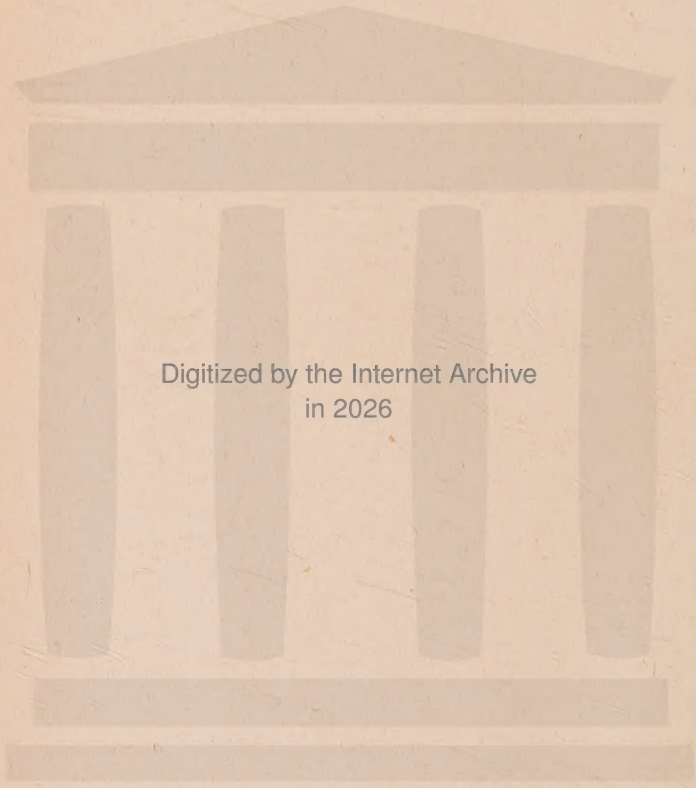
Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch. Von Professor Dr. *Paul Kahle*, Wadhurst (Sussex) 201

Sozialethische Literatur des Auslandes. Von Dozent Dr. *Heinz-Horst Schrey* in Tübingen 216

Skandinavische Literatur zum Alten Testament. Von Professor Dr. *Aage Bentzen* in Hellerup 273

Der palästinische Handschriftenfund. Von Professor D. *W. Baumgartner*, Basel 329

Verzeichnis der besprochenen Werke 347



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1948-1949_17

Geleitwort.

Auf Anordnung der Reichspressekammer mußte die Theologische Rundschau vom 1. Januar 1944 an mit der „Deutschen Theologie" zusammengelegt werden. Von dem damit eingeleiteten Jahrgang der beiden kombinierten Zeitschriften (für die Theologische Rundschau war es der 16. Jahrgang der Neuen Folge) konnte nur Heft 1/3 erscheinen, und der Jahrgang konnte infolge der Verhältnisse des Kriegsendes und des Zusammenbruchs nicht zu Ende geführt werden.

Nunmehr kann die Theologische Rundschau wieder erscheinen und kann ihre alte Aufgabe wieder aufnehmen, nämlich in zusammenfassenden kritischen Berichten den Leser über die wissenschaftliche Arbeit in der Theologie und ihren Grenzgebieten zu unterrichten, ihn über die die Wissenschaft bewegenden Probleme und über ihre Tendenzen und Fortschritte zu orientieren.

Besonders wichtig wird es für den deutschen Leser sein, eine Übersicht über die Arbeit der theologischen Wissenschaft zu gewinnen, die während der Kriegsjahre im Ausland geleistet worden ist. Es wird ein Bestreben des Herausgebers und der Mitarbeiter sein, den so lange schmerzlich entbehrten Austausch mit der ausländischen Wissenschaft wieder aufzunehmen. Wir sind dazu ermutigt durch freundliche Zusagen, die unsere Bitte um Mitarbeit schon jetzt von jenseits der Grenzen erhalten hat, und für die wir herzlich dankbar sind.

Eine schmerzliche Pflicht ist es, in diesem Augenblick auch des einstigen Mitherausgebers, Hans von Sodens, zu gedenken. Er ist am 2. Oktober 1945 seinem Herzleiden erlegen. Wie manche seiner Arbeitspläne nun nicht mehr zur Ausführung kommen können, so auch diejenigen, die der Theologischen Rundschau galten. Indem wir die Arbeit an ihr aufs neue aufnehmen, fühlen wir wieder, wie sehr er uns fehlt, und denken seiner in Treue und Dankbarkeit.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Rudolf Bultmann.

Das Urchristentum.

Von Werner Georg Kümmel.

III. Die Geschichte der Urkirche.

N. Adler, Das erste christliche Pfingstfest. Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Apg 2 1—13 (Neutest. Abh. XVIII, 1). Münster i. W., 1938. — P. Althaus, Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens. Einspruch gegen Emanuel Hirsch (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 42, 2). Gütersloh, 1940. — O. Bauernfeind, „Wachsen in allen Stücken". Ein Beitrag zur Frage nach den Ordnungen der Gemeinde im NT, Ztschr. f. Syst. Theol. 14, 1937, 465—494. — C. J. Cadoux, A Tentative Synthetic Chronology of the Apostolic Age, Journ. Bibl. Lit. 1937, 177—191. — H. von Campehausen, Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche, Theol. Bl. 20, 1941, 279—295. — O. Cullmann, Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament, Rev. d'hist. et de phil. rel. 1937, 424—434. — Ders., Urchristentum und Gottesdienst (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 3). Basel, 1944. — M. Dibelius, Rom und die Christen im 1. Jahrhundert, Sitzungsberichte d. Heid. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1941/42, 2. — E. Fascher, Petrus, Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyklopädie der class. Altertumswiss. 19, II, 1938, 1335—1361. — Ders., Joh 16 32. Eine Studie zur Geschichte der Schriftauslegung und zur Traditionsgeschichte des Urchristentums, Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 39, 1940, 171—230. — F. V. Filson, The Significance of the Early House Churches, Journ. Bibl. Lit. 1939, 105—112. — M. Goguel, La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif. Étude d'histoire et de philosophie religieuses (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, XLVII). Paris, 1939. — Ders., L'apôtre Paul a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie?, Rev. d'hist. et de phil. rel. 1934, 461—500. — Ders., La conception jérusalémite de l'Église et les phénomènes de pneumatisme. Mélanges Franz Cumont I, 1936, 209—223 (Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves IV. — Ders., Le problème de l'Église dans le christianisme primitif, Rev. d'hist. et de philos. rel. 18, 1938, 293—320. — Ders., Einige Bemerkungen über das Problem der Kirche im NT, Ztschr. f. Syst. Theol. 15, 1938, 525—543. — Ders., Unité et diversité du christianisme primitif, Rev. d'hist. et de philos. rel. 19, 1939, 1—54. — W. Grundmann, Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia, Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 39, 1940, 110—137. — E. G. Gulin, Das geistliche Amt im Neuen Testament, Ztschr. f. Syst. Theol. 12, 1935, 296—313. — K. Heussi, War Petrus in Rom? Gotha, 1936. — Ders., War Petrus wirklich römischer Märtyrer? Eine Auseinandersetzung mit Hans Lietzmanns Schrift: Petrus römischer Märtyrer. Gotha, 1937. — Ders., Neues zur Petrusfrage. Jena, 1939. — E. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube. Tübingen, 1940. — G. Hölscher,

Die Hohepriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie, Sitzungsber. d. Heid. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1939/40, 3. — P. G. S. Hopwood, The Religious Experience of the Primitive Church. The Period prior to the Influence of Paul. Edinburgh, 1936. — J. Jeremias, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt? Göttingen, 1938. — H. Katzenmayer, Zur Frage, ob Petrus in Rom war. 1. Klem, Kap. 5—6. Int. Kirchl. Ztschr. N. F. 28, 1938, 129—140. — Ders., Das Todesjahr des Petrus, ebd. 29, 1939, 85—93. — Ders., Das Todesjahr des Paulus, ebd. 30, 1940, 38—48. — Ders., Entstehung und erste Schicksale der Kirche Gottes in Rom, ebd. 31, 1941, 36—45. — Ders., Das sog. Apostelkonzil von Jerusalem, ebd. 31, 1941, 149—157. — J. Knox, The Pauline Chronology, Journ. Bibl. Lit. 1939, 15,—29. — C. J. Kraemer, Jr., Pliny and the Early Church Service; Fresh Light from an old Source, Class. Philology 29, 1934, 293—300. — A. Kurfess, Plinius und der urchristliche Gottesdienst, Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 35, 1936, 295—298. — Ders., Plinius d. J. über die bithynischen Christen (Ep. X 96, 7), Mnemosyne III, 7, 1939, 237—240. — Ders., Der Brand Roms und die Christenverfolgung im Jahre 64 n. Chr., ebd. III, 6, 1938, 261-272. — J. Leipoldt, Der Gottesdienst der ältesten Kirche. Jüdisch? Griechisch? Christlich? Leipzig, 1937. — H. Lietzmann, Der Sinn des Aposteldekrets und seine Textwandlung, Amicitiae Corolla, 1933, 203 ff. — Ders., Petrus römischer Märtyrer, Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1936, XXIX. — R. H. Lightfoot, Locality and Doctrine in the Gospels. London, 1938. — E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem (Forschungen zur Rel. u. Lit. des AT. u. NT. N. F. 34). Göttingen, 1936. — A. B. Macdonald, Christian Worship in the Primitive Church. Edinburgh, 1934. — W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen. Basel o. J. (1944). — *The Ministry and the Sacraments*, ed. by R. Dunkerley. London, 1937. Darin „The Origin of the Christian Ministry" 1 und 2 von A. C. Headlam (S. 326—342) und F. Gerke (S. 343—367). — K. Pieper, Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135. Ihre äußere Geschichte und ihr innerer Zustand. Ein Beitrag zur Kenntnis des Urchristentums (Palästina-Hefte des deutschen Vereins vom Heiligen Lande 16). Köln, 1938. — D. W. Riddle, The Cephas-Peter Problem and a possible Solution, Journ. Bibl. Lit. 1940, 169—180. —K. L. Schmidt, La Ministère et les ministères dans l'Église du Nouveau Testament. — Les données bibliques et celles de la tradition, Rev. d'hist. et de philos. rel. 1937, 313—336. — P. Styger, Juden und Christen im alten Rom. Berlin, 1934. — H. Waitz, Das Problem des sog. Aposteldekrets und die damit zusammenhängenden literarischen und geschichtlichen Probleme des apostolischen Zeitalters, Ztschr. f. Kirchengesch., 3. F. VI, 55. Bd., 1936, 227—263.

Die älteste Geschichte der Urgemeinde und die Frage der Gruppenbildungen in der Urkirche sind in den letzten Jahren stark erörtert worden. Hier ist zunächst P. G. S. Hopwood zu erwähnen, der durch die Erforschung der religiösen Erfahrungen das Bild der Urkirche vor Paulus bereichern will. Zu diesem Zweck werden nach einer Erörterung der Quellen der Ein-

fluß Jesu auf die Jünger, die Entstehung der Auferstehungsgewißheit, die Geisteserfahrung und das Selbst- und Heilsbewußtsein der Urkirche untersucht. Der Verf. benutzt aber nicht nur die Quellen äußerst unkritisch, ohne sich das Recht der Heranziehung der Texte für die Urgemeinde zu sichern, sondern seine gesamten psychologischen Konstruktionen der Erfahrungen der ersten Christen sind großenteils ohne jede wirkliche Begründung in den Quellen[1]). H. fragt zunächst, welchen persönlichen Eindruck Jesus machte: er wirkte als Prophet, und auch seine Gegner hatten einen „numinosen" Eindruck von ihm. Jesus wollte die Menschen an seinem einzigartigen Sohnesbewußtsein teilnehmen lassen und suchte unter der Sammelbezeichnung der „Sünder" auch Heiden den Weg zu Gott zu zeigen; in diesem direkten Verkehr Jesu mit heidnischen Elementen hat die heidnische Seite der christlichen Erfahrung ihren Ursprung. Das ist ebenso falsch, wie die Behauptung nichtssagend ist, daß die Augenzeugen ihre Erfahrung der Einzigartigkeit Jesu empfingen durch seine lebendige Persönlichkeit, die sich in seinen kennzeichnenden Worten und Werken ausdrückte (S. 90). H. versucht dann, freilich ohne jeden Anhalt an den Quellen, das Hineinwachsen der Jünger in das Verständnis Jesu zu seinen Lebzeiten zu erklären und die Entstehung der Auferstehungsvisionen aus dem unbewußten Kampf zwischen dem Einfluß Jesu und dem Widerspruch der jüdischen Anschauungen in den Jüngern abzuleiten („the likelihood is that no appearance was possible to any one unprepared to receive such an experience"! S. 132). Die Geisterfahrung an Pfingsten wird verstanden in Analogie zu den parallelen Erscheinungen bei Montanus, den Camisarden und G. Fox; denn alle diese Beispiele „have obvious claims to be considered as authentic tidings and marks of the spiritual essence of the universe, that is, of divine reality"! (S. 158). Das Selbstbewußtsein in der Urkirche wird durchaus richtig beschrieben als Anspruch, das wahre, nicht aber ein neues Israel zu sein; die Ausführungen über das Heilsbewußtsein der Urkirche (der Tod Jesu wurde noch nicht als Versöhnung verstanden) sind dagegen völlig willkürlich und ungenügend. Was dann noch über die Entstehung der Ämter, Sakramente und christologischen Begriffe ausgeführt wird, ist richtig, aber nicht neu. Das sachliche Verständnis des Übergangs von Jesus zur Urkirche und von da zu Paulus wird durch diese psychologischen Vermutungen nicht gefördert, zumal das eschatologische Geschichtsbewußtsein der Urgemeinde gar nicht wirklich ins Auge gefaßt ist.

Daß für die Entstehung einer christlichen Gemeinde nach dem Tode Jesu

1) Vgl. schon W. Gutbrod in Th. R., N. F. 12, 1940, 78 f. M. S. Enslin, Journ. of Rel. 1937, 334 ff. betont die ungenügende Grundlegung, C. Schneider, Theol. Lit. Ztg. 1937, 349 f. die nicht ausreichende psychologische Anschauung.

die Auferstehungserfahrungen grundlegend waren, ist unbestritten. Die Entstehung und Entwicklung des Auferstehungsglaubens hat M. Goguel allseitig behandelt in seiner umfangreichen Untersuchung über den Glauben an die Auferstehung Jesu im Urchristentum. Goguel möchte nachweisen, „que, loin de pouvoir être considérés comme la cause de la foi au Christ glorifié, les récits d'apparitions en seraient plutôt la conséquence" (S. 14). Er untersucht darum in einem ersten Teil den Glauben an die Auferstehung Jesu im Leben und Denken des Urchristentums, in einem zweiten Teil die Traditionen über Begräbnis, leeres Grab, Erscheinungen, Himmelfahrt und Hadesfahrt, während ein dritter Teil die Entstehung des Auferstehungsglaubens psychologisch aufhellen möchte. Die Untersuchung wird mit großer Sorgfalt und reicher Literaturbenützung durchgeführt, so daß Goguels Erörterung der Texte auch dann eine wirkliche Hilfe bleibt, wenn man seiner Gesamtanschauung nicht folgen kann. So werden im ersten Teil die verschiedenen Formen des Auferstehungsglaubens bei Paulus, im Vulgärchristentum und bei Johannes durchaus richtig beschrieben. Zu Beginn versucht Goguel aber, aus den Petrusreden in Apg. 2—5 nachzuweisen, daß hier die Erscheinungen des Auferstandenen nicht als *Begründung* der Auferstehungspredigt begegneten; diese Behauptung ist aber nur möglich, weil G. die Erwähnung der Zeugenschaft der Jünger für die Auferstehung (Apg 2 32, 315, 532) dadurch wegerklärt, daß er diese kurzen Hinweise auf die Zeugenschaft der Jünger vor völlig unwissenden Hörern als ungenügend bezeichnet, wenn damit die Augenzeugenschaft für die Auferstehung bewiesen werden sollte. Dabei wird aber der Text fälschlich von der vorausgesetzten geschichtlichen Situation der Hörer der Reden statt von der Absicht des Verfassers der Apostelgeschichte aus interpretiert. Richtig ist dagegen die Feststellung, daß schon für Jesus der Sieg über den Tod und die Teilnahme am göttlichen Leben Gegenstand der Erwartung war, so daß der Glaube der Jünger insofern nichts völlig Neues darstellte. Der zweite Teil weist zunächst überzeugend nach, daß Jesus nach der ältesten Tradition ein normales Begräbnis erhalten hatte, während der Bericht von der Auffindung des leeren Grabes eine selbständige und geschichtlich sehr unwahrscheinliche Erzählung ist. Der Glaube an die Auferstehung Jesu ist also sicher nicht aus der Entdeckung des leeren Grabes entstanden. Dagegen ist die Behauptung, daß die Tradition vom leeren Grab älter sei als die Tradition über die Erscheinungen des Auferstandenen (S. 201), eine falsche Folgerung aus der Tatsache, daß der ursprüngliche Bericht über die Auffindung des leeren Grabes keinerlei Zusammenhang mit den Auferstehungserscheinungen hatte. Es ist darum auch durchaus richtig, daß der älteste Bericht vom leeren Grab den direkten Eingang Jesu in den Himmel, nicht seine irdische Wiederbelebung voraussetzt; es ist dagegen eine unbe-

wiesene Behauptung, daß die Zweifel an der Erzählung vom leeren Grab erst sekundär behoben worden seien durch den Beweis aus den Auferstehungserscheinungen (S. 220). Aus der Besprechung der Erscheinungsberichte ergibt sich des weiteren, daß sich die Vielheit der Evangelienberichte nicht auf eine Einheit zurückführen läßt, sondern der Vielheit der erlebten Erscheinungen entspricht; und richtig wird gezeigt, daß die Vorstellung einer von der Auferstehung verschiedenen Himmelfahrt der ältesten Tradition fremd ist. Auf Grund dieser Besprechung der Quellen stellt sich nun G. die Frage, wie der Glaube an die Auferstehung entstanden sei. Von den Uraposteln behauptet G., daß der Einfluß Jesu auf die Jünger zu groß war, um ausgelöscht zu werden, so daß sich der Glaube allmählich wieder belebte. Der auf diese Weise entstandene Glaube an das Leben des Gekreuzigten „a pris une intensité telle qu'elle s'est en quelque sorte projetée en dehors et comme matérialisée dans des visions de caractère extatique" (S. 442). Die erste Christophanie des Petrus hat dann ansteckend gewirkt. Bei Paulus ist die Christusvision ebenfalls die im Anschluß an die früheren Christophanien erfolgte Objektivierung einer vorher gewonnenen Überzeugung: die neue Auffassung der Moral durch Jesus hat unbewußt das moralische Urteil des Paulus gewandelt und ihn zur Anerkennung Jesu gezwungen[1]).

Daß diese These vom sekundären Charakter der Christuserscheinungen nicht den Aussagen der Quellen entspricht, ist schon betont worden. Es ist aber auch deutlich, was G. zu dieser Umkehrung der Tatsachen veranlaßt: er geht aus von dem Satz „*Natura non facit saltus*" und leitet daraus das Postulat ab: „La foi au triomphe de Jésus sur la mort ne s'est pas établie d'un seul coup" (S. 394). Es dürfte aber deutlich sein, daß die Quellen im Gegenteil zeigen, daß die Erscheinungen des Auferstandenen, besonders von Jakobus und Paulus, eine Anerkennung der Auferstehung Jesu von völlig Unvorbereiteten erzwangen, und es ist sowohl historisch wie erst recht theologisch unmöglich, diesem Tatbestand auszuweichen, indem man die Notwendigkeit einer *Entwicklung* auf diesen Glauben hin entgegen den Aussagen der Quellen behauptet und darum die Quellen vergewaltigt. Die *Entstehung* des Auferstehungsglaubens hat darum G. nicht verständlich zu machen vermocht, wohl aber seine weitere Entwicklung lehrreich nachgezeichnet.

Auch E. Hirsch will die Entstehung des Auferstehungsglaubens aufhellen, freilich mit der Absicht, „Lehre und Verkündigung in ein wahrhaftiges, menschlich anständiges Verhältnis zu den Einsichten der histori-

1) Nach Goguels Mitteilung (Rev. d'hist. et de philos. rel. 1934, 84 f.) hat in allem Wesentlichen dieselbe Auffassung vertreten S. V. Mc Casland in seinem mir unzugänglichen Buch: The Resurrection of Jesus, New York 1932.

schen Theologie zu bringen". Er untersucht darum kritisch die Auferstehungsberichte, zeichnet von da aus die Geschichte des ältesten Osterglaubens und entwickelt schließlich „die Wahrheit des Glaubens an Jesus den Herrn". H. beansprucht dabei, „nach der Seite der Geschichte hin weitgehend nur die Arbeit des Ordnens, Zusammenschauens und Abschließens sowie des lebendigen Darstellens" der Forschung eines Jahrhunderts geleistet zu haben. Dieser Anspruch besteht freilich nur sehr zum Teil zu Recht, weil H. völlig neue Ansichten über die Entstehung der synoptischen Evangelien zugrunde legt, die er seither in seinen höchst problematischen Büchern über die „Frühgeschichte des Evangeliums" zu begründen gesucht hat, und weil H. eine psychologische Ableitung des ersten Auferstehungsglaubens vertritt, die ebenfalls ungewöhnlich ist. Die Untersuchung der Auferstehungsberichte ergibt nach H. folgende Resultate: Die „Endgestalt der Osterlegende" findet sich in dem durch Anfügung von Kap. 21 erweiterten Johannesevangelium und in der durch Einschiebung des Himmelfahrtsberichtes erweiterten Apostelgeschichte; nach dieser spätesten Fassung hat Jesus nach seiner leiblichen Auferstehung eine Zeitlang bei den Jüngern in Jerusalem und Galiläa geweilt und mit ihnen gegessen und ist dann zum Himmel aufgefahren. Aber nicht nur diese späteste Fassung ist eine legendäre, materialisierende Fortbildung des Ursprünglichen, sondern auch die Berichte über die Erscheinungen Jesu in Jerusalem, wie sie Lukas und das ursprüngliche Johannesevangelium (ohne 20 2–11a und 21) bieten, sind legendär, da sie dem ältesten Bericht über die Erscheinungen Jesu vor Petrus usw. widersprechen. Die älteste Tradition erzählte von Erscheinungen Jesu in Galiläa und unabhängig davon von einem Gang der Frauen zum Grabe Jesu. Die Tatsache der ersten Erscheinung vor Petrus wird bekanntlich nur von Paulus erwähnt (1 Kor 15 5) und von Lukas vorausgesetzt (Lk 24 34). H. ist nun der Meinung, daß Lukas diese Tatsache nicht habe übergehen *können*, sie aber wegen des Widerspruchs zu seiner Hauptquelle für eine Legende gehalten und darum nur *erwähnt* habe, und daß das ursprüngliche Markusevangelium mit einem Bericht über die Erscheinung Jesu vor Petrus schloß, den die kirchliche Redaktion beseitigt habe, weil er der endgültigen Auferstehungslegende zu sehr widersprach. Ja, H. traut sich zu, diesen ursprünglichen Markusbericht wiederzufinden: die Erzählungen vom wunderbaren Fischzug des Petrus (Joh 21 und Luk 5) gehen auf eine Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus zurück; die Urform dieser Erzählung findet sich aber in dem Bericht vom Seewandel des Petrus (Matth 14 28 ff.); dieser Bericht ist nämlich von Matthäus aus dem ursprünglichen Ende des Markusevangeliums in die Erzählung vom Seewandel Jesu eingefügt worden, weil Matthäus diesen anstößigen Schluß des Markus gemäß jüdischer Methode doch nicht einfach unterdrücken

wollte. Läßt sich so nach H. der verlorene Bericht des Markus über die Erscheinung Jesu vor Petrus in Galiläa nur erschließen, so ist dagegen der ursprüngliche Wortlaut des in der „Erstgestalt" des Markus davorstehenden Berichts über die Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen noch rekonstruierbar: er berichtete in vertrauenswürdiger Weise bloß, daß die Frauen den Stein abgewälzt fanden und flohen. „Wie es kam, daß der Stein abgewälzt war, darüber sich in Vermutungen und Erklärungen zu ergehen ist nutz- und sinnlos."

H. hat nun zweifellos damit recht, daß die mit der Himmelfahrt endende Vorstellung von der Rückkehr Jesu zum leiblichen Leben auf Erden eine späte Vorstellung ist[1]); und auch das ist richtig, daß die Erzählungen von den Erscheinungen Jesu in Jerusalem bei Lukas und Johannes in ihrer heutigen Form Legendencharakter tragen. Aber die von H. daran angeschlossene Behauptung, daß die Jerusalemer Erscheinungen Jesu also ungeschichtlich seien, beruht auf der durchaus unbewiesenen Annahme, daß Lukas die Erscheinung Jesu vor Petrus als Galiläa-Erscheinung nur gerade *erwähnt* habe, weil sie seiner Hauptquelle widersprach; diese Annahme, daß die Petruserscheinung in Galiläa stattfand, ist ja nur aus der Rekonstruktion des angeblichen ursprünglichen Markusschlusses erschlossen, und die Frage der Lokalisierung der ersten Auferstehungserscheinungen läßt sich überhaupt nicht so einfach entscheiden, wie noch zu zeigen sein wird. Nun ist weiterhin sicher richtig, daß die Erzählung vom Gang der Frauen zum Grabe und die Nachricht von der Erscheinung Jesu vor Petrus ursprünglich voneinander unabhängig sind, ja sich konkurrenzieren. Aber H.s Versuch einer Wiedergewinnung der bei Markus ursprünglich erzählten Erscheinung vor Petrus basiert nicht nur auf der durchaus unsicheren Annahme, daß das heutige Markusevangelium des Berichts von der Erscheinung vor Petrus sekundär beraubt worden sein *müsse*, weil es ja auf die Erzählungen des Petrus zurückgehe[2]), sondern operiert auch mit einer

1) Die von Hirsch vertretene Annahme, daß die Himmelfahrtsgeschichte am Anfang der Apostelgeschichte eingeschoben, also noch jünger sei als die Abfassung der Apg., ist eine recht wahrscheinliche Annahme, die nicht nur den Widerspruch zwischen Apg 1 und Luk 24, sondern auch den zerstörten Charakter des Anfangs der Apg am besten erklären würde (so auch E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums 1, 1921, 34 ff.; M. Goguel, Introduction au Nouveau Testament III, 1922, 155 ff.; H. W. Beyer, Die Apostelgeschichte, 1932, 7 ff. — O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte, 1939, 17 ff. nimmt eine Bearbeitung nur bis 1 5 an). Doch ist das Urteil über den sekundären geschichtlichen Charakter des Himmelfahrtsberichtes von dieser literarischen Frage natürlich unabhängig.

2) Es ist durchaus nicht bewiesen, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß uns

keineswegs überzeugenden Rückverwandlung der Berichte vom wunderbaren Fischzug und vom Seewandel des Petrus in die erste Auferstehungserscheinung vor Petrus. Und schließlich scheint zwar die Entleerung des Berichtes von der Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen zu einem bloßen Sehen des abgewälzten Steines durch die Frauen eine rein historische Feststellung zu sein, zumal H. ausdrücklich darauf verzichtet, die Gründe für die Abwälzung des Steines zu erraten; in Wirklichkeit liegt hier aber eine unerfreuliche rationalistische Konstruktion vor, deren Haltbarkeit zudem noch von der Annahme der Zusammensetzung des Markusevangeliums aus zwei Fassungen abhängt. Was H. über die älteste Fassung der Auferstehungsberichte vorträgt, überzeugt darum keineswegs.

In einem zweiten Abschnitt unternimmt es nun H., die „Geschichte des ältesten Osterglaubens" aufzuzeigen. Es geschieht das durch eine psychologische Verkettung der 1 Kor 15 in chronologischer Reihenfolge aufgezählten ersten fünf Erscheinungen Jesu: Petrus gewinnt in Galiläa die Gewißheit der Entrückung Jesu zu Gott und reißt die Zwölf in dieses Erlebnis hinein; sie ziehen nach Jerusalem, wo eine Versammlung von 500 den Herrn schaut (dieses Ereignis ist mit dem Pfingstereignis gleichzusetzen!), und wo Jakobus und dann ein großer Kreis von Aposteln ebenfalls Schauungen Jesu haben; „die fünf Erscheinungen dürfen als ein einziges stürmisches Geschehen aufgefaßt werden". Das grundlegende enthusiastische Erlebnis des Petrus erklärt sich aber leicht: das den Jüngern eindrückliche Vollmachtbewußtsein Jesu hat bei Petrus angesichts seines Schuldgefühles und seiner enthusiastischen Veranlagung ein Dennoch des Glaubens erzeugt, in dem „Jesu eigenes Vollmachts- und Sendungsbewußtsein durch die Worte hindurch, mit denen er den Jüngern das Seltsame darin zu vermitteln suchte, formende und bestimmende Macht auf Werden und Gestalt des ersten christlichen Oster- und Endglaubens ausgeübt hat" (S. 43). Dieser Osterglaube ist aber im Grunde Ewigkeitsglaube, Glaube an die Gegenwart der Ewigkeit, die sich in Jesus den Menschen schenkt; erst als die Auferstehung Christi als Erstfall der Auferstehung der Christen verstanden wurde, wurde der Osterglaube verdorben zum Glauben an das Auferstandensein Christi. Schon Paulus führt darum fälschlich einen Zeugenbeweis für die Auferstehung Christi; kein Christ kann aber „in dem, was den Glauben

das Markusevangelium nur in verstümmelter Form überliefert ist, da sich der Schluß bei 16 8 durchaus als beabsichtigt verstehen läßt (vgl. O. Linton, Theol. Bl. 1929, 229 ff.; J. M. Creed, Journ. of Theol. Stud. 1930, 175 ff.; E. Lohmeyer, Das Markus-Evangelium, 1937, 358 ff.; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, ²1933, 190 ff.; R. H. Lightfoot, Locality and Doctrine in the Gospels, 1938, 1 ff.; W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen, 1944, 8 f.).

gründet, von fremder menschlicher Erfahrung abhängig sein . . . Kein Christ kann an das kirchliche oder apostolische Zeugnis vom Ostergeschehen gebunden sein" (S. 63). Auf diesem Hintergrund ist es dann nicht erstaunlich, wenn H. die Erörterung über „die Wahrheit des Glaubens an Jesus den Herrn im dritten Abschnitt so zusammenfaßt: „Glauben in wehrloser Subjektivität, auf eine schlechthin verborgene Ewigkeit schauen, keine irdische Stütze haben an einer Nachahmung von Jesu Denkformation, Jesus als den Lebendigen ehren, der einem das Gottesverhältnis bestimmt, obwohl sein Tod in der Anfechtung am Kreuz das Letzte ist, das wir von ihm wissen: dies alles in eins genommen ist Glaube an das Evangelium auf eine Jesu menschlichem Sein gemäße Weise" (S. 86). Gegenüber diesen Ausführungen ist einmal zu sagen, daß es eine durch nichts bewiesene Annahme ist, daß die erste Vision des Petrus die folgenden Visionen durch Ansteckung ausgelöst habe, und daß die sich zeitlich gemäß der Aufzählung des Paulus folgenden Erscheinungen Jesu auch kausal voneinander abhängig seien. Ferner ist es im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Anschauung durchaus unwahrscheinlich, daß man die Erscheinung vor 500 Brüdern mit dem Pfingstereignis gleichzusetzen und darum nach Jerusalem zu verlegen habe[1]). Was H. weiter über die Entstehung des Auferstehungsglaubens des Petrus ausführt, ist darum fraglich, weil es nicht nur eine reine Konstruktion ist, sondern auch mit der Tatsache in Widerspruch steht, daß die Auferstehungserscheinungen ja auch Gegner Jesu wie Jakobus und Paulus übermocht haben. Ganz besonders aber fällt in der Darstellung Jesu die Tatsache völlig unter den Tisch, daß für das gesamte Urchristentum die Auferstehungserlebnisse der Jünger das Erfaßtwerden von einem wirklich *in der Geschichte* sich vollziehenden Handeln Gottes bedeuten. Für das Urchristentum ist die Auferstehung Christi tatsächlich ein einmaliges *geschichtliches* Ereignis, für dessen Kenntnis man abhängig sein *muß* von dem Zeugnis der Auferstehungszeugen. Es ist darum deutlich, daß H.s Verständnis des Osterglaubens als einer jederzeit dem Glauben unmittelbar offenstehenden Wahrheit das Bewußtsein der Urkirche von der eschatologischen Geschichtlichkeit des Auferstehungsgeschehens völlig aufhebt und darum weder den wirklichen Charakter der Auferstehungserfahrungen der Jünger noch das Wesen des neutestamentlichen Osterglaubens sachgemäß zu deuten vermag[2]).

1) Siehe meine Bemerkungen in dem Aufsatz „Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus", in den Symbolae Biblicae Upsalienses 1, 1943, 8 .46.

2) R. Bultmann betont in seiner Besprechung Hirschs (Theol. Lit.Ztg. 1940, 242 ff.) vor allem, daß H. das eschatologische Handeln Gottes als den eigentlichen Inhalt des Osterglaubens beiseite lasse. Über die „Geschichtlichkeit"

P. Althaus hat sich darum in seiner Antwort an Hirsch sowohl mit der geschichtlichen Konstruktion wie mit der theologischen Deutung des Auferstehungsglaubens durch H. auseinandergesetzt. Er betont einerseits, daß für das Bewußtsein bereits der von Paulus 1 Kor 15 aufgenommenen Tradition und überhaupt für die gesamte Urchristenheit die Auferstehungserscheinungen unwiederholbare und zeitlich abgegrenzte Erlebnisse waren, die von späteren Christusvisionen ausdrücklich unterschieden wurden. Schon daraus ergibt sich, daß die Auferstehungserlebnisse nicht einfach von dem religionsgeschichtlichen Typus ekstatischer Visionen aus ausreichend erklärt werden können, „der Osterglaube der zuvor irre gewordenen und geflohenen Jünger wußte sich durch die Erscheinungen begründet. Sie sind sein Grund, nicht die Gestalt seines Durchbruchs" (S. 37). Darum gilt das Zweite, das Althaus betont, daß nämlich „der Osterglaube allen Späteren auf das Sehen der ersten Osterzeugen bezogen ist" (S. 62). A. führt darüber hinaus überzeugend gegen H. aus, daß der Osterglaube historisch und theologisch zum Kreuz erst *hinzu*kommt, ja eine *theologia crucis* allererst ermöglicht, und daß Hirschs Aussagen über Jesu Durchhalten am Kreuz nur von einem uneingestandenen Wissen um die Oster*tatsache* aus möglich sind; doch kann auf dieses Problem hier nicht eingegangen werden. A. ficht aber auch Hirschs Behauptung an, daß im Neuen Testament bereits eine Verderbnis des ursprünglichen Osterglaubens begegne, und daß die ursprüngliche Osterbotschaft keine Beziehung auf das leere Grab gehabt habe. Was die erste Behauptung anbetrifft, so ist es durchaus nicht richtig, daß das Aufhören der sich rasch folgenden Erscheinungen von selber zur Vorstellung von der Himmelfahrt führen mußte; denn auch wenn man, wie A. meint, als Voraussetzung der materialisierenden Auferstehungsberichte etwa des Lukasevangeliums nicht eine Rückkehr in ein verklärtes *Erdendasein* annehmen müßte, sondern annehmen dürfte, daß Jesus auch nach diesen Berichten aus der Verborgenheit Gottes zu den Jüngern kommt und in diese Verborgenheit zurückkehrt, auch dann würde gerade die Vorstellung einer Himmelfahrt unpassend sein. Von einer Verderbnis des ursprünglichen Osterglaubens im Neuen Testament muß man schon reden. Was aber das leere Grab anbetrifft, so gibt A. zwar zu, daß die ersten Auferstehungserscheinungen unabhängig waren vom Wissen um das leere Grab; er meint aber, daß für alle Hörer der ersten Auferstehungszeugen die Kunde von Jesu Auferstehung die Tatsache des leeren Grabes selbstverständlich in sich schloß, und daß es darum unumgänglich war, daß man diese Tat-

des Auferstehungsgeschehens und die Aufzählung der Auferstehungs*zeugen* durch Paulus urteilt B. freilich ganz ähnlich wie H. (vgl. R. Bultmann, Offenbarung und Heilsgeschehen, 1941, 63 ff.), so daß die oben geäußerten Einwände auch gegen seine Auffassung geltend gemacht werden müssen.

sache auch berichten konnte; die Tatsache des Leerfindens des Grabes sei spätestens bei der Rückkehr der ersten Auferstehungszeugen nach Jerusalem diesen bekannt geworden, was ihnen ihre Erlebnisse bestätigte. A. folgert darum: „Die Osterbotschaft, wie sie in Jerusalem verkündigt wurde, ruht auf zwei Pfeilern: auf den Erscheinungen und auf dem Leerfinden des Grabes. Die Erlebnisse der beiden Tatsachen sind selbständig gegeneinander. Aber sie gehören in der Begründung ... der ersten öffentlichen Oster*botschaft* unlöslich zusammen". Das ist nun freilich ein reines Postulat. Denn einmal ist es keineswegs sicher, daß die Jünger, die den Herrn in himmlischer Herrlichkeit gesehen hatten, darum auch *voraussetzen* mußten, sein irdischer Leib habe das Grab verlassen; weiter ist es durchaus nicht erwiesen, daß man den Ort des Begräbnisses Jesu genau kannte, trotz des Zuschauens der Frauen (Mark 15 47); und schließlich ist es durchaus unwahrscheinlich, daß ein Bericht vom Leerfinden des Grabes irgend jemand davon überzeugt haben würde, daß dieser Sachverhalt durch die Berichte der Auferstehungszeugen seine richtige Erklärung finde[1]). Es bleibt vielmehr dabei, daß die älteste Osterbotschaft von einem Leerfinden des Grabes nichts wußte und offensichtlich daran auch kein Interesse hatte.

Gegen Hirsch hat sich schließlich auch MICHAELIS gewandt mit der ausdrücklichen Absicht, die Ausführungen von Althaus durch eine neutestamentliche Spezialuntersuchung zu ergänzen. Das umfangreiche Buch bietet leider keine von den Problemen der Texte ausgehende fortschreitende Untersuchung, sondern ist ganz von der Antithese gegen die Hauptthesen Hirschs beherrscht. Auch M. weist die Unmöglichkeit der Konstruktion Hirschs von der Entstehung und ältesten Geschichte des Auferstehungsglaubens nach und bekämpft die Anschauung Hirschs, daß schon innerhalb des Neuen Testaments eine Verderbnis des ursprünglichen Auferstehungsglaubens sich zeige; auch M. betont die Geschichtlichkeit der Berichte von der Auffindung des leeren Grabes und sucht zu zeigen, daß alle Auferstehungserscheinungen Jesu, auch die Himmelfahrt, als Erscheinungen vom Himmel her gedeutet seien, also einen irdischen Aufenthalt des Auferstandenen auf seinem Weg vom Grab zum Himmel nicht kennen. Insoweit sind zu M. die gleichen Bemerkungen zu machen wie zu Althaus. M. sucht aber darüber hinaus drei weitere Thesen zu begründen. Einmal will er zeigen, daß die Auferstehungsberichte der Evangelien zuverlässig sind und sich

1) Hirsch hat in seiner Antikritik gegen Althaus (Theol. Lit. Ztg. 1940, 295 ff.) mit einigem Recht auch auf die Tatsache verwiesen, daß nicht nur für Juden jener Zeit „Grab und Leiche von tabuähnlichem Schauer umgeben sind", sondern daß man in jenen morgenländischen Verhältnissen schon nach kurzer Zeit nur noch sehr schwer sich über das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein einer bestimmten Leiche vergewissern konnte.

mit dem Bericht des Paulus 1 Kor 15 nicht stoßen, vielmehr damit übereinstimmen. Um diese These durchzuführen, muß M. bestreiten, daß die Aufzählung des Paulus als ganze chronologisch gemeint sei, und behaupten, daß Paulus Erscheinungen Jesu vor Frauen darum nicht erwähne, weil Frauen als Auferstehungs*zeugen* nach jüdischer Auffassung nicht in Betracht kommen. Das Letztere ist eine unbeweisbare Vermutung; daß Paulus in 1 Kor 15 3 ff. aber nur die erste und letzte Auferstehungserscheinung chronologisch meine, die dazwischen genannten dagegen nach dem Rang aufzähle, ist äußerst unwahrscheinlich. M. kann so zwar die *Möglichkeit* erweisen, daß es neben den von Paulus 1 Kor 15 genannten Erscheinungen noch andere Erscheinungen des Auferstandenen gegeben habe, aber er hat nicht nachweisen können, daß „die Erscheinungsberichte und die paulinischen Angaben sich weitgehend haben zur Deckung bringen lassen" (S. 40). M. sucht ferner aufzuzeigen, daß entgegen Hirschs Annahme die Jerusalemer Erscheinungen Jesu gut bezeugt seien, während über galiläische Erscheinungen höchstens sehr unsichere Nachrichten vorlägen. Diese Behauptung ließe sich aber nur dann aufrechterhalten, wenn M. recht hätte mit der Beziehung von Mark 14 28, 16 7 auf die Parusie und mit der Annahme, daß in Matth 28 16 ff. die Ortsangabe sekundär sei. Nun kann die auch von Lohmeyer vertretene Deutung von Mark 14 28, 16 7 auf die Parusie zwar nicht als unmöglich bezeichnet werden, erklärt jedoch das προάγει nicht befriedigend; die Beseitigung der Ortsangabe in Matth 28 16 ff. ist dagegen völlig willkürlich. Und die allgemeinen Erwägungen, die M. gegen die Ansetzung der ersten Erscheinung vor Petrus in Galiläa vorbringt (z. B. die hoffnungslosen Jünger hätten es sicher vermieden, sogleich nach Galiläa zurückzukehren) beweisen gar nichts. Die Möglichkeit, daß Erscheinungen Jesu in Galiläa *und* Jerusalem stattgefunden haben, daß die ersten Erscheinungen aber in Galiläa sich ereigneten, muß durchaus offen bleiben.

Das Hauptinteresse von M. liegt aber auf dem Nachweis, daß die Erscheinungen des Auferstandenen im Neuen Testament nicht als fleischliche Erscheinungen des noch einige Zeit auf Erden Weilenden verstanden seien, aber auch keine Visionen waren. Nun dürfte M. einerseits damit wahrscheinlich recht haben, obwohl sichere Belege fehlen, daß alle Auferstehungsberichte voraussetzen, daß der Auferstandene vom Himmel her zu den Jüngern kommt. M. möchte aber noch weitergehen und nachweisen, daß auch das Wort gegenüber Maria Magdalena „Ich bin noch nicht aufgestiegen zum Vater" (Joh 20 17) nicht Jesus als auf dem Weg vom Grab zum Himmel befindlich annehme, und daß die letzte Erscheinung Jesu nur darum als Himmelfahrt geschildert werde (Apg 1), weil nur durch diese an die Parusievorstellung orientierte Form des Erlebnisses die Jünger die letzte

Erscheinung wirklich als Abschiedserscheinung verstehen konnten; auch sprächen die Nachrichten über das Essen des Auferstandenen nicht gegen die Vorstellung einer *verklärten* Leiblichkeit des Auferstandenen, wie sie Paulus annimmt. Aber was Joh 20 17 anbetrifft, so kann M. auch nicht klar machen, wie das „Aufsteigen zum Vater" anders verstanden werden könne als der „konkrete Vorgang der Zurücklegung einer Wegstrecke"; daß die Himmelfahrtsgeschichte von Parusievorstellungen und nicht vielmehr vom antiken Typos der Apotheose geformt sei, ist keineswegs einleuchtend; und man kann doch wirklich nicht bestreiten, daß die Vorstellungen vom Essen des Auferstandenen, besonders bei Lukas, mit der paulinischen Auffassung vom pneumatischen Auferstehungsleib nicht wirklich auszugleichen sind. Daß im Neuen Testament eine Entwicklung auf eine Materialisierung der Vorstellung von der Auferstehung Jesu hin statthat, hat darum M. auch nicht überzeugend bestreiten können. Auf der andern Seite ist der Nachweis zweifellos geglückt, daß sowohl für das Bewußtsein des Paulus wie der Auferstehungsberichte der Evangelien die Auferstehungserscheinungen mit den auch im Neuen Testament begegnenden Visionen des Auferstandenen nicht gleichgesetzt werden dürfen, sondern „sich in *der* Wirklichkeit abspielen dürften, der die *ὁράματα* nicht angehören . . ., in der Wirklichkeit, die an sich das Gebiet der natürlichen Wahrnehmung darstellt" (S. 114). „Der Einmaligkeit der Erscheinungen entspricht die Einzigartigkeit der ihnen zugrunde liegenden Anschauung vom „Sehen" des Auferstandenen" (S. 121). Es ist bedauerlich, daß M. aber nun diese richtige Feststellung durch eine sehr fragwürdige Beweisführung noch weiter zu stützen sucht. Er möchte nämlich zeigen, daß die Beschreibung der Auferstehungserlebnisse als ein „Gesehenwerden" des Auferstandenen nach dem Sprachgebrauch der Septuaginta und des Neuen Testaments nur bedeute, „daß die Erscheinungen Offenbarungsgeschehen sind" (S. 109), wobei die Tatsache des Gesehenwerdens des Erscheinenden nicht betont wird. Das ist nun aber keineswegs überzeugend; denn wenn auch oftmals bei Gotteserscheinungen im Alten Testament oder auch bei dem *ἑόρακα* in 1 Kor 9 1 auf die dabei vernommenen Worte der größere Nachdruck gelegt wird, so ist es doch völlig willkürlich, etwa aus 1 (3) Kön 9 2 oder Apg 10 40 das Sehen Gottes bzw. des Auferstandenen zu eliminieren oder als unwesentlich beiseite zu schieben. So richtig es ist, daß in vielen Fällen, wo von einem „Erscheinen" Gottes oder Christi die Rede ist, über die Art der Wahrnehmung gar nicht reflektiert wird, so wenig läßt sich doch die visuelle Wahrnehmung aus diesen Berichten entfernen. Und so wenig man darum, wie M. nachweist, die Auferstehungserscheinungen einfach durch die Bezeichnung „Visionen" erklären kann, so wenig kann man sie negativ zu *erklären* versuchen, indem man sie zu bloßen Wortoffenbarungen stem-

pelt. Der eigentliche Vorgang der Auferstehungserscheinungen bleibt eben historisch-psychologisch nicht erklärbar.

Die neuere Diskussion über die Entstehung des Auferstehungsglaubens hat also nicht wirklich weitergeführt, weil die Tatsache der Begründung der Gemeinde durch die Erlebnisse der Jünger zwar feststeht und die weitere Entwicklung des Auferstehungsglaubens sich nachzeichnen läßt, während die Gründe und genaueren Umstände des Werdens dieses Glaubens dunkel bleiben und ihrem Wesen nach dunkel bleiben müssen. Nicht viel anders liegt es für die Frage nach dem Wesen des Pfingstgeschehens. N. Adler hat mit der in solchen katholischen Arbeiten bekannten Sorgfalt alle bisher vertretenen Ansichten aus der gesamten Literatur zusammengestellt und dadurch eine nützliche Übersicht, auch für Einzelheiten, ermöglicht. Er lehnt jede Quellenscheidung und jede religionsgeschichtliche Erklärung des Pfingstberichtes ab; der wesentliche Kern des Pfingstereignisses liege in der Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Jünger, die sich in einem wirklichen Reden in fremden Sprachen äußerte. Den Spott gegenüber diesem Vorgang sollen besonders die Judäer geäußert haben, die keine fremde Sprache hörten; zu der Zungenrede in 1 Kor 14 besteht keine Parallele. Ein solches Reden in fremden Sprachen kann die Religionspsychologie nicht erklären; durch die Sendung des Geistes schließt der erhöhte Christus seine Kirchengründung ab und begründet die Missionswirkung der Kirche; das Kommen der dritten Person der Trinität kann nur ein einmaliges gewesen sein. Aus dieser Verteidigung des überlieferten Verständnisses des biblischen Berichtes ist natürlich für den geschichtlichen Vorgang nichts zu lernen; überzeugend ist daran nur der Nachweis, daß es sich an Pfingsten nicht einfach um eine Erscheinung des Auferstandenen gehandelt haben kann, und daß das wesentliche Ereignis an Pfingsten nicht das angebliche Sprachenwunder, sondern die Gabe des Geistes gewesen ist. Was das Pfingsterleben *sachlich* bedeutete, läßt sich nur durch Besinnung auf das Kirchenbewußtsein der ersten Gemeinde feststellen, wovon im vierten Teil dieses Berichtes die Rede sein soll. Von diesen Fragen handelt A. aber gerade nicht.

Wichtiger als diese Untersuchungen über die geschichtlichen Vorgänge an Ostern und Pfingsten sind für die Förderung des Verständnisses der ältesten Gemeinde die Arbeiten gewesen, die sich mit den verschiedenen Richtungen und den ersten Ereignissen in der Urkirche befassen. Hier ist vor allem E. Lohmeyers anregende Arbeit „Galiläa und Jerusalem" zu nennen[1]). L. geht aus von der Tatsache, daß in der evangelischen Überlieferung Auferstehungserscheinungen für Galiläa wie für Jerusalem überlie-

1) Vgl. meine ausführliche Anzeige in der Theol. Lit. Ztg. 1937, 304 ff.

fert werden, und daß dementsprechend in der Forschung bald die eine, bald die andere Überlieferung als ungeschichtlich erklärt worden ist, und sucht demgegenüber zu zeigen, daß beide Überlieferungen verschiedenen Strömungen in der ältesten Gemeinde entspringen und darum gleich gewertet werden müssen. Zu diesem Zweck werden zunächst die Angaben der einzelnen Evangelien über den Ort der Auferstehungserscheinungen geprüft, wobei sich für L. ergibt, daß Markus keine galiläischen Erscheinungen Jesu voraussage, sondern vielmehr die Parusie Jesu in Galiläa als dem heiligen Land (das προάγειν Mark 14 28, 16 7 wird bei dieser Exegese freilich nicht wirklich verständlich); für Lukas dagegen seien die Erscheinungen in und bei Jerusalem einfach geschichtliche Tatsache, nicht Ausdruck einer theologischen Anschauung. Es wird darum weiter gefragt, wie Galiläa und Jerusalem von den Evangelisten beurteilt werden; dabei ergibt sich, daß Markus nach der theologischen Anschauung aufgebaut ist, daß Gott für sein eschatologisches Handeln Galiläa erkoren habe, welche Anschauung Matthäus in der Hauptsache teilt, ebenso Johannes, bei dem aber Jerusalem als Ort des Todes Jesu einen neuen Sinn erhält. Lukas dagegen sprengt den geographischen Rahmen des Markus und betrachtet Jerusalem als den Herrscherort des Messias Jesus, weshalb die Erscheinungen des Auferstandenen in und um Jerusalem stattfinden müssen. Hinter diesen verschiedenen geographischen Anschauungen der Evangelisten stehen aber zwei verschiedene theologische Grundanschauungen: für Markus ist Jesus der Menschensohn, dessen Vollendung durch die Parusie *erwartet* wird, für Lukas ist Jesus der Messias, der in Jerusalem seine Herrschaft bereits aufgerichtet *hat*.

Auf die durch diese Ausführungen angerührten Fragen der Evangelieninterpretation kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Die Ergebnisse Lohmeyers werden zweifellos gestützt durch die Tatsache, daß R. H. Lightfoot in seinem Buch über den dogmatischen Sinn der geographischen Anschauungen der Evangelisten weithin unabhängig zu denselben Resultaten gekommen ist[1]). Es darf auf Grund dieser

1) Vgl. die Referate von W. Gutbrod, Th. R. N. F. 12, 1940, 16 ff. und H. G. Opitz, Theol. Lit. Ztg. 1939, 295 ff. Lightfoots Interesse liegt nicht auf den Folgerungen für die Geschichte der Urgemeinde, dagegen sind seine Analysen der Evangelien sehr sorgfältig; der Zusammenhang der voneinander abweichenden geographischen Anschauungen des Markus und Lukas mit dem Menschensohn, bzw. Messiasglauben ist freilich bei Ligthfoot noch weniger einleuchtend gemacht als bei Lohmeyer. Sehr wertvoll ist Lightfoots Nachweis der Ursprünglichkeit des Markusschlusses bei 16 8. Die Annahme eines doppelten Ursprungs des Urchristentums in Galiläa und Jerusalem vertritt dann auch F. C. Grant, The Gospel of the Kingdom, 1940, 90 ff.

beiden Arbeiten wohl als erwiesen gelten, daß bei Markus der Gedanke an Galiläa als das Land des Heils und an Jerusalem als den Ort der Feindschaft gegen Jesus eine entscheidende Rolle für den Aufbau des ganzen Evangeliums spielte, und daß bei Lukas Galiläa nur als Vorbereitung für die Heilsvollendung in Jerusalem gewertet ist; sehr fraglich scheint mir freilich, ob man dem Markus die Ansicht zuschreiben darf, Galiläa sei noch in seiner Gegenwart das heilige Land, in dem die Heilsvollendung sich vollziehen *soll*. Aber für Lohmeyer selber sind die Folgerungen wichtiger, die sich aus diesen Beobachtungen ergeben. Er sieht hinter diesen verschiedenen Ansichten vom Ablauf des Lebens Jesu zwei wesenhaft verschiedene Christusauffassungen zweier verschiedener Gruppen der Urgemeinde. Nach der Jerusalemer Auffassung ist Jesus als der Messias in Jerusalem durch die Auferstehung bereits offenbart, und von dieser Mitte breitet sich darum die Mission aus. Aus Notizen der Apostelgeschichte ergibt sich aber, daß daneben eine nicht von Jerusalem aus gegründete Gemeinde in Galiläa bestand, und aus 1 Kor 9 5 wie aus Angaben der Kirchenväter erschließt L., daß diese Gemeinde unter der Leitung der Verwandten Jesu stand und auch Mission trieb; hier herrschte die Hoffnung auf das Kommen Jesu als des Menschensohnes und die Forderung der freiwilligen Armut, die auch schon Jesus erhoben hatte. Die Unterschiede zwischen beiden Richtungen greifen aber noch tiefer: Für die Jerusalemer Urgemeinde ist die Gabe des Geistes an Jerusalem gebunden, während die Galiläer von der Geisteserfahrung nichts wissen; die Heidenbekehrung ist für die Galiläer nicht Eingliederung in die jüdische Nation wie für die Jerusalemer. Jakobus wird dabei von L. trotz seiner Übersiedlung nach Jerusalem als Exponent der galiläischen Anschauung gewertet und seine Anschauung aus dem bei Hegesipp überlieferten Martyrium entnommen. Exponenten der Jerusalemer Anschauung sind dagegen die Zwölf, die den Messiasglauben pflegen, der ab durch die galiläische, aus dem Menschensohnglauben stammende Parusieerwartung verändert worden war. Die Schlußfolgerung ist, daß galiläische und Jerusalemer Urgemeinde nebeneinander sich entwickelt haben, und daß darum die Traditionen von galiläischen und Jerusalemer Auferstehungserscheinungen Jesu mit gleichem Recht nebeneinander stehen. Ganz zum Schluß stellt dann L. mehr thetisch noch fest, daß in Jerusalem diese beiden Richtungen der Urgemeinde sich auseinandergesetzt haben, und daß als dritte Gruppe von jeher die Johannesjünger zur Urgemeinde gehörten und daß in allen drei Richtungen sich ganz früh Ansätze der Gnosis zeigten. Diese letzten Thesen sind aber auch nicht einmal andeutend bewiesen oder nur wahrscheinlich gemacht, so daß auf sie nicht eingegangen werden kann. Aber auch gegenüber Lohmeyers Beschreibung der galiläischen und Jerusalemer Urgemeinde erheben sich starke Bedenken. Daß es auch

Galiläa sehr früh eine Christenheit gegeben hat, scheint mir sehr wahrscheinlich gemacht; und auch das ist wahrscheinlich, daß diese galiläische Urgemeinde von Jerusalem unabhängig war und ihrerseits Mission trieb (etwa in Damaskus). Aber einmal ist es völlig ungerechtfertigt, die Nachrichten über die späteren judenchristlichen Gruppen und das Jakobusmartyrium des Hegesipp als Quellen für die Anschauungen der galiläischen Gemeinde zu verwenden und so die Armutsforderung, das Fehlen der Geisterfahrung usw. für die galiläische Gemeinde zu erschließen. Und dann ist es keineswegs erwiesen, daß diese galiläische Christenheit den Menschensohnglauben im Gegensatz zum Messiasglauben der Jerusalemer Christen vertreten habe[1]). Infolgedessen dürfte es fraglich sein, ob wir das faktische Nebeneinander der ältesten palästinischen Christengemeinden in Galiläa und Jerusalem auch durch inhaltliche Bestimmung der Abweichungen dieser Gemeinden voneinander genauer festlegen können, und jedenfalls ist es nicht wirklich erwiesen, daß die älteste Kirche im Gegensatz zum Bericht der Apostelgeschichte „aus doppeltem Ursprung hervorgegangen ist, aus Galiläa und Jerusalem". Und was die Lokalisation der Auferstehungserscheinungen anbetrifft, so wird man die Möglichkeit, daß Galiläa *und* Jerusalem als Orte dieser Erscheinungen in Betracht kommen, nicht bestreiten können, aber gerade die Ausführungen Lohmeyers haben doch eher die Gründe für die Annahme verstärkt, daß die ersten Erscheinungen in Galiläa und erst später in Jerusalem stattgefunden haben[2]).

---

1) Lohmeyer hat versucht, diese beiden verschiedenen Richtungen der palästinischen Urgemeinde auch an weiteren Vorstellungskreisen nachzuweisen: Die Mahlfeier der Urgemeinde in Jerusalem hält sich in den Linien der galiläischen Mahlfeier, die an das wunderbare Mahl am galiläischen See als eschatologische Mahlzeit anknüpfte, aber auch an das letzte Mahl Jesu sich anschloß, das zur Jerusalemer Überlieferung gehörte (Das Abendmahl in der Urgemeinde Journ. Bibl. Lit. 1937, 217 ff.); die Erzählung vom Stern der Weisen entstammt den Kreisen der galiläischen Christen (Theol. Bl. 1938, 289 ff.). Aber auch diese Zuweisungen sind nicht überzeugend.

2) E. Fascher hat in seinem im übrigen dem Traditionsproblem des Johannesevangeliums gewidmeten Aufsatz sich auch mit der Konstruktion Lohmeyers auseinandergesetzt. Obwohl sich die eigene Meinung des Verf. aus den Referaten anderer Ansichten schwer erkennen läßt, scheint auch F. die Erscheinungen in Galiläa für primär zu halten. Die Annahme galiläischer Gemeinden in der Frühzeit durch L. lehnt er dagegen völlig ab und will die Existenz von Christengemeinden in Galiläa erst um 100 zugestehen. Dagegen spricht aber zum allermindesten Apg 9 31. Richtig ist dagegen die Feststellung, daß „wir aus Theorien über den Messias keine Tatsachen hinsichtlich der Entwicklung der Urchristenheit ableiten" können (S. 218). Die Gedanken Lohmeyers sind aufgenommen und weitergebildet worden von G. Sass, Apostelamt und Kirche,

Auch O. Cullmann hat in seiner Arbeit über „Urchristentum und Gottesdienst“ keine allseitige Darstellung geboten, sondern behandelt in zwei Aufsätzen nur einerseits den Grundcharakter des urchristlichen Gottesdienstes, andererseits die Beziehung des Johannesevangeliums zum urchristlichen Kultus. Der erste Aufsatz gibt einen kurzen Überblick über die Quellen, weist hin auf den christlichen Ursprung des Sonntags, zeigt als Ziel der gottesdienstlichen Versammlungen die Gestaltwerdung des Leibes Christi in der Gemeinde auf, woraus sich ergibt, daß „die gottesdienstliche Versammlung in Wirklichkeit eine Gabe Gottes an die Menschen ist“ (S. 31). Im Zusammenhang mit diesen richtigen Ausführungen behandelt C. auch ausführlich die einzelnen Bestandteile des urchristlichen Gottesdienstes und vertritt hier besonders zwei Thesen. Er schließt sich einerseits, was die Geschichte der ältesten Mahlfeiern anbetrifft, an die Unterscheidung zweier Mahltypen durch Lietzmann an, der den urgemeindlichen Typus des Brotbrechens ohne Rückbeziehung auf den Tod Christi und den paulinischen Typus des Herrenmahls mit Rückbeziehung auf das letzte Mahl Jesu und den Tod Jesu Christi unterschieden hatte[1]). C. führt aber das Brotbrechen der Urgemeinde nicht wie Lietzmann auf die tägliche Tischgemeinschaft Jesu mit den Jüngern zurück, sondern auf die Erscheinungen des Auferstandenen, die den Jüngern beim Mahl widerfuhren: „das Kommen Christi inmitten der beim Mahl versammelten Gemeinde ist Vorwegnahme seines Kommens zum messianischen Mahl und schaut zurück auf das Essen der Jünger mit dem Auferstandenen in den Ostertagen“ (S. 15). Aus dieser Rückbeziehung auf die Ostermahlzeiten und der Vorschau auf das messianische Mahl erkläre sich die bei den Mahlfeiern herrschende *ἀγαλλίασις* während Paulus bei allem Festhalten an „der gegenwärtigen eucharistischen Vereinigung mit dem pneumatischen Auferstehungsleib Christi, der mit der Kirche identisch ist“ (S. 17), und an der Hoffnung auf das kommende messianische Mahl die in der Urgemeinde verdunkelte Begründung der Abendmahlsgemeinschaft der christlichen Gemeinde durch den stellvertretenden Tod Christi wieder in den Vordergrund gerückt habe. Nun hat C. sicher recht, wenn er die durch Paulus betonte Beziehung des Gemeindemahls

1939, 132 ff., der die unabhängige Entstehung der galiläischen und Jerusalemer Gemeinde beschreibt und die Übersiedlung der galiläischen Führer nach Jerusalem mit dem Anspruch des Jakobus und der Jerusalemer begründet, daß alle Christengemeinden sich Jerusalem anzuschließen hätten. Diese Ausführungen beruhen teils auf einer sehr fraglichen Analyse von 1. Kor 15 3 ff. (siehe meine Ausführungen in den Symbolae Bibl. Upsal. 1, 1943, 2 ff.), teils auf völlig unbeweisbaren Konstruktionen.

1) Vgl. Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926. Dazu E. Lohmeyer Th. R. N. F.

auf das letzte Mahl Jesu nicht als eine Neuerung betrachtet, weil diese Beziehung auch in der Urgemeinde schwerlich völlig gefehlt hat; dagegen genügt der Hinweis auf Luk 24 30. 36 ff., Joh 21 12 ff., Apg 1 4, 10 41 schwerlich zur Begründung der Behauptung, das urgemeindliche Herrenmahl blicke auf „die ersten Erscheinungen des auferstandenen Christus gerade bei Tische" (S. 14) zurück, da angesichts von Matth 28 16 ff., Joh 20 10 ff. und des Schweigens des Paulus über diesen Sachverhalt keineswegs feststeht, daß für die ersten Erscheinungen vor den Jüngern die Mahlsituation irgendwie bezeichnend war.

C. bestreitet andererseits, daß es in der Urchristenheit ein Nebeneinander von Wort- und Mahlgottesdienst gegeben habe, und nennt diese Unterscheidung ein „wissenschaftliches Dogma", dessen Richtigkeit nicht mehr an den Texten nachgeprüft werde. Vielmehr sei „die Mahlfeier Grund und Ziel aller Versammlungen" gewesen, und die Trennung von Wort- und Mahlgottesdienst bei Justin sei im Gegensatz zur üblichen Annahme gerade das Sekundäre: „Vielmehr gibt es in der Urkirche überhaupt nur diese beiden gottesdienstlichen Feiern: das gemeinsame Mahl, in dessen Rahmen immer Wortverkündigung stattfindet, und die Taufe" (S. 28 f.). Aber dagegen ist zu sagen, daß die Angaben des Plinius in seinem bekannten Brief an Trajan (ep. X, 96) doch eben die Trennung der beiden gottesdienstlichen Feiern voraussetzen, auch wenn es sich um zwei Teile *eines* zusammenhängenden Aktes handelt" (S. 26), und daß 1 Kor 14 23 ff. schwerlich anders verstanden werden kann, als daß ein *Teil* der korinthischen Gemeindefeier auch für ἄπιστοι zugänglich war. Im übrigen hat C. mit der Betonung der zentralen Bedeutung der Mahlfeier für das gottesdienstliche Leben der Urchristenheit zweifellos recht.

Der 2. Aufsatz will die These durchführen, daß „das Johannesevangelium es geradezu als eines seiner Hauptanliegen ansieht, die Beziehung zwischen dem Gottesdienst der urchristlichen Gegenwart und dem historischen Leben Jesu herzustellen" (S. 33 f.). C. sucht darum zu zeigen, daß in einer Reihe von Perikopen die Beziehung auf die christliche Taufe (Joh 1 19 ff., 3 1 ff. 22 ff., 4 1 ff., 5 1 ff.), in anderen die Beziehung auf das Abendmahl der Gemeinde (2 1 ff., 6 26 ff.) angedeutet sei, während die Erzählungen von der Fußwaschung und vom Lanzenstich (13 1 ff., 19 34) auf *beide* Sakramente verweisen und zeigen, daß die Taufe unwiederholbar, die Eucharistie dagegen zu wiederholen sei. C. betont außerdem, daß Joh *beide* Sakramente eng an den Tod Jesu binde und die gottesdienstliche Gegenwart Christi von der *Person* Christi abhängig wisse, der sich materieller Erscheinungsformen bediene, denen gegenüber der Glaube gefordert wird. Nun hat C. sicher recht, wenn er gegenüber der Bestreitung des sakramentalen Interesses des vierten Evangelisten, wie sie besonders Bultmann in

seinem Kommentar neuestens vertreten hat, betont, daß einzelne Perikope ganz zweifellos die Sakramente der Gemeinde aus der Wirklichkeit d Lebens und Lehrens des irdischen Jesus her zu deuten suchen (so sicherlic 3 1 ff., 6 26 ff. 19 34). Aber bei anderen Texten ist es zum mindesten fra lich, ja gelegentlich recht unwahrscheinlich, daß der Evangelist eine Inb ziehungsetzung des Berichteten mit einem Gemeindesakrament beabsic tige (so enthält 5 ff. wirklich keinen deutlichen Hinweis darauf, daß der Taufe als Sündenvergebung sich Christi Heilungswunder fortsetze und die Beziehung der Fußwaschung auf die Taufe ist nur dann möglic wenn man in 13 10 die problematische Lesart *εἰ μὴ τοὺς πόδας* beibehäl welche Worte dann gar noch besagen sollen, daß für die nach der Tau begangenen Sünden die wiederholte Feier der Sündenvergebung beim He renmahl nötig sei). Besonders leuchtet aber nicht ein, daß Johannes dur die Bezeichnung Jesu als Gottes Lamm (1 29) im Zusammenhang einer a die christliche Taufe weisenden Ausführung angedeutet habe, daß die chris liche Taufe an den Tod Christi gebunden sei; ebensowenig ist überzeugen daß der Hinweis auf die Todesstunde innerhalb der Kana-Erzählung (2 dazu zwinge, den Wein auf das im Abendmahl dargereichte Blut Christi deuten, und daß das Wort vom Wiederaufbauen des Tempels innerhalb d Tempelreinigungsgeschichte (2 19) andeute, daß aller christiche Gottesdien auf Christi Tod und Auferstehung gegründet sei. Denn so sicher Johann die Sakramente durch Tod und Auferstehung Christi begründet weiß (19 3 so wenig läßt sich dieser Gedanke ohne Zwang aus den zuletzt genannt Stellen herauslesen. C. scheint mir darum nicht erwiesen zu haben, d das sakramentale Interesse ein Hauptanliegen des Johannes sei, aber sei Ausführungen über die Bewertung der Sakramente durch Johannes si durchaus richtig.

Zwei andere Differenzierungen innerhalb der ersten christlichen Gemein sind dagegen weitgehend anerkannt, und von ihnen sind Versuche weiter Differenzierungen ausgegangen. H. WINDISCH hat in seinem Referat üb das Urchristentum[1]) auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß wir heu im Gegensatz zu der Konstruktion F. C. Baurs, der für die älteste Z nur den Gegensatz zwischen den Uraposteln und Paulus kannte, auf d einen Seite die judaistische Richtung nicht mehr als Einheit sehen könne sondern einen erheblichen Unterschied zwischen den extremen Judaist dem gesetzestreuen, aber toleranten Jakobus mit seinen Anhängern u der grundsätzlich zu weitergehender Freiheit bereiten Haltung des Petr erkennen; andererseits wissen wir auch, daß eine hellenistische Gemein schon vor Paulus bestanden hat und bis in die Zeit vor Stephanus zurückz

1) Th. R. N. F. 5, 1933, 289 ff.

reichen scheint. Der ja zweifellos vorhandene Gegensatz zwischen Paulus und den Jerusalemern muß darum auf dem Hintergrund eines reicheren Nebeneinanders urchristlicher Gruppen verstanden werden. Diese Anschauung von der Gruppenbildung in der ältesten Gemeinde hat W. GRUNDMANN weiterzuführen gesucht. G. hat zunächst in seinem schon früher berührten Aufsatz die These Lohmeyers von dem galiläischen und Jerusalemer Ursprung der ältesten Gemeinde aufgenommen und die nur mit Jerusalem als Ausgangspunkt rechnende Darstellung der Anfänge der Gemeinde in der Apostelgeschichte als „judaistische Parteidoktrin" bezeichnet. Vielmehr seien die Jünger nach der Gefangennahme Jesu nach Galiläa zurückgekehrt, aber nach der Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa wieder nach Jerusalem gezogen, wo eine Erscheinung Jesu vor einer großen Menge, die dann sekundär zu dem Pfingstereignis umgestaltet wurde, zur Gründung der Jerusalemer Gemeinde führte. Diese Schilderung der Entstehung der Jerusalemer Gemeinde ist nicht neu, wird von G. aber auch nicht genauer begründet, so daß auf die erheblichen Schwierigkeiten, die ihr entgegenstehen, jetzt nicht eingegangen zu werden braucht. G. rekonstruiert nun im weiteren die Geschichte der ältesten Jerusalemer Gemeinde und der ersten Heidenmission, indem er sich den Boden dazu durch die schon besprochenen quellenkritischen Untersuchungen bereitet[1]). Die aus Apg 3—5 rekonstruierte Quelle berichtet nach G. den unmittelbaren Anlaß zur Gründung der ersten Gemeinde: Petrus mit dem galiläischen Kreis hat sich in Jerusalem mit den dortigen Freunden Jesu zusammengetan und eines Tages eine proklamatorische Ansprache gehalten, die viel Glauben fand, aber auch zur Verhaftung des Petrus führte; nach der Rückkehr der Verhafteten in die Gemeinde geschah ein enthusiastisches Ereignis, das später fälschlich an den Anfang gestellt und zum Pfingstbericht umgestaltet wurde. Dieser älteste Bericht erlaubt nach G. nun auch einen Einblick in die Anschauungen des Petruskreises, in dem Christus als *παῖς θεοῦ* angesehen und der *Name* Jesu Christi bekannt wird, in dem man aber auch für Christus den hellenistischen Begriff *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* gebraucht (Apg 3 15). Daraus wird nun die überraschende Folgerung gezogen, daß von Anfang an neben und in Verbindung mit dem Petruskreis in Jerusalem ein Kreis von Hellenisten bestand, ebenso aber auch die eigentlich Jerusalemer Gruppe der Judaisten. Aus der aus Apg 6—13 ausgeschiedenen Quelle entnimmt nun G. weitere Nachrichten über die hellenistische Urgemeinde. Die Hellenisten waren Nichtjuden, sie tragen nach der Stephanusverfolgung das Christentum in die Welt. Die Art dieses Christentums ist Protest gegen die beginnende Judaisierung der Botschaft Jesu; Jesus wird als der

1) Vgl. Th. R. N. F. 14, 1942, 170 f.

erhöhte Menschensohn angesehen und mit den aus dem Herakleskult stammenden Prädikaten ἀρχηγός und σωτήρ bezeichnet, also von der hellenistischen Heilandserwartung, nicht vom jüdischen Messiasglauben her bewertet, und G. sieht im Johannesevangelium ebenso wie im Hebräerbrief Entfaltungen dieses urgemeindlichen hellenistischen Christentums. Ergibt sich also, daß der Petruskreis von Anfang an zwischen den Hellenisten und den Judaisten stand, so erhebt sich die weitere Frage nach der Stellung der Apostel, und auf diese Frage versucht der zweite Aufsatz eine Antwort. G. geht hier aus von den Auferstehungsberichten und unterscheidet die von allem Materialismus freien Galiläa-Erscheinungen von dem Auferstehungsmaterialismus der Jerusalem-Erscheinungen. Da auch Paulus keine Materialisierung der Auferstehung kenne, müsse Paulus seine 1 Kor 15 3 ff wiedergegebene Tradition aus der Galiläa-Tradition entnommen haben, die damit den Aposteln zuzuweisen wäre, während die Jerusalemer Tradition eine jüngere Schicht der Überlieferung darstellt; die Geschichte vom leeren Grab sei dagegen eine Zwischenstufe zwischen Galiläa- und Jerusalem-Tradition. Aus diesen Beobachtungen folgert G., daß die Urgemeinde sich aus drei Gruppen zusammensetzte; aus den nach Galiläa geflohenen Jüngern, aus den „Frauen der galiläischen Gefolgschaft", die das zur Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes umgestaltete Erleben hatten, und aus den Verwandten Jesu, „die in und um Jerusalem in den Ostertagen bestimmte Erfahrungen machten". Diese Gemeinde baut sich aber auf auf den galiläischen Erfahrungen der nach Jerusalem zurückgekehrten Apostel. Weil diese unter Führung des Petrus stehenden Apostel eine Zwischenstellung einnahmen zwischen den hellenistischen und judaistischen Gruppen, mußte sich ihre Stellung bald verändern. Der in Apg 6 berichtete Streit zwischen Judaisten und Hellenisten führte zur Bildung zweier selbständiger Gemeinden; als die Hellenisten Jerusalem verlassen mußten, trat das judaistische Element in den Vordergrund, und die vermittelnde Stellung der Apostel geriet an den Rand der Urgemeinde. Die Versuche des Petrus, durch Bindung der von den Hellenisten gegründeten neuen Gemeinden an Jerusalem das Auseinanderbrechen der Gesamtgemeinde aufzuhalten, mißlangen, und als Petrus nach der Verfolgung des Agrippa aus Jerusalem weichen mußte, geriet die Jerusalemer Gemeinde völlig unter judaistischen Einfluß, während die Apostel immer stärker auf die Seite der Hellenisten gezogen wurden, wie die Kornelius-Geschichte beweist (Apg 10 11), die sich aber erst nach dem Verlassen Jerusalems durch Petrus (Apg 12 17) ereignet hat (ebenso wie der Zusammenstoß mit Paulus Gal 2 11 ff.); die zurückbleibende Urgemeinde aber kümmerte sich jetzt auch um die neu werdende Christenheit, und die so aufgebrochenen Gegensätze sollten durch das Apostelkonzil gelöst werden.

Die beiden Aufsätze Grundmanns enthalten nichts weniger als eine völlig neue Zeichnung der ältesten Geschichte der christlichen Gemeinde. Aber diese neue Zeichnung ruht auf sehr unsicherem Grunde. Ist die Quellenscheidung in Apg 3—5 unbewiesen, so fällt der Beleg für hellenistische Einflüsse im ältesten Glauben des Petruskreises dahin; auf die Fragwürdigkeit dieser Quellenscheidung ist aber ebenso schon verwiesen worden wie auf die Tatsache, daß der von der Apostelgeschichte verwendete Begriff ἙΕλληνιστής schwerlich auf Heidenchristen bezogen werden darf[1]). Die These, daß schon in die älteste Zeit der Urgemeinde eine hellenistische, heidenchristliche Gruppe hineingehört, ist darum völlig unbewiesen. Weiter wird auch in keiner Weise klar, woher G. das Recht nimmt, die von ihm aus Apg 3—5 entnommenen Anschauungen gerade auf den Petruskreis zurückzuführen, und es ist durch nichts erwiesen, daß der an sich rein formale Begriff des ἀρχηγός gerade aus dem Herakleskult übernommen sein müßte, ganz abgesehen davon, daß dieser Begriff viel eher auf den Verfasser der Apostelgeschichte als auf eine urgemeindliche Quelle zurückgeht. Ist so die Zwischenstellung des Petruskreises zwischen Judaisten und Hellenisten nicht erwiesen, so entbehrt erst recht die im 2. Aufsatz versuchte Zeichnung der weiteren Entwicklung des Petruskreises jeder Begründung. Denn einerseits ist unbewiesen, daß die materialisierende und die ursprünglichere Vorstellung von der Auferstehung Christi auf Galiläa und Jerusalem verteilt werden dürften, und daß gar die Geschichte vom leeren Grab eine Zwischenstufe zwischen diesen beiden Vorstellungen bilde. Infolgedessen ist die Aufzählung der drei verschiedenen Gruppen der Urgemeinde, die sich an den verschiedenen Auferstehungsanschauungen erkennen lassen, unbegründet, zumal das Verhältnis dieser Gruppen zu der im übrigen vertretenen Gruppierung der Urgemeinde in Judaisten, Petrusleute und Hellenisten unklar bleibt. Andererseits ist es völlig aus der Luft gegriffen, daß Petrus eine vermittelnde Stellung eingenommen habe zwischen den auseinanderstrebenden Gruppen der Judaisten und Hellenisten und schließlich mehr und mehr auf die Seite der Hellenisten gedrängt worden sei, wobei die Ansetzung des Cornelius-Ereignisses hinter Apg 12 zwar möglich, die Ansetzung des Streits zwischen Paulus und Petrus in Antiochia *vor* dem Apostelkonzil dagegen völlig willkürlich ist. Die ganze Darstellung Grundmanns krankt darum an der unbewiesenen Annahme einer heidenchristlichen Gruppe in der Urgemeinde und an dem auch von der Voraussetzung dieser Annahme aus nicht wirklich begründeten Versuch, die Beeinflussung des Petruskreises durch diese hellenistische Gruppe nachzuweisen. So sicher das frühe Vorhandensein einer in der Hauptsache aus hellenistischen Juden-

1) Th. R. N. F. 14, 1942, 170 f., 91 Anm. 1.

christen bestehenden christlichen Gruppe in Jerusalem und ihr ebenso frü
her Gegensatz zu der strenger gesetzlich denkenden Mehrheit der Gemeind
ist, so wenig vermögen wir die Entstehung und Entwicklung dieser Span
nung nachzuzeichnen; und auch das ursprüngliche Verhältnis der strenge
ren und der weniger strengen Richtung innerhalb der von Petrus und de
galiläischen Jüngern geführten palästinisch-judenschristlichen Mehrheit de
Jerusalemer Urgemeinde bleibt für uns ebenso im Dunkel wie die Rolle de
sicherlich auch zur ältesten Gemeinde gehörenden in Jerusalem beheima
teten Anhänger Jesu.

Erst mit dem Auftreten des Paulus beginnt für uns die Möglichkeit, di
Spannungen in der ältesten Gemeinde genauer zu erfassen, Von hier au
hat darum M. GOGUEL in mehreren Aufsätzen die erste Geschichte der christ
lichen Gemeinde zu klären gesucht, indem er die These K. Holls vom Gegen
satz zwischen dem rechtlich orientierten Kirchenbegriff der Urgemeind
und dem pneumatischen Kirchenbegriff des Paulus aufnahm. G. sieht da
Wesen der paulinischen Kirche im wesentlichen durch zwei Tatsache
gekennzeichnet: der gegenwärtige auferstandene Christus ist in allen Gläu
bigen durch den Geist wirksam, und darum liegt die Leitung der Kirche be
den Trägern des Geistes des lebendigen Christus. Genau umgekehrt so
es sich nun in der Urgemeinde verhalten. Hier spielt der Geist keine wesen
liche Rolle; das kommt daher, daß Jesus für diese Christen nicht so sel
der Auferstandene ist als vielmehr der, der in der Vergangenheit als Mensc
gelebt hat und dessen Kommen in der Zukunft man erwartet, währen
er in der Gegenwart untätig bleibt, so daß das Objekt der religiösen Ve
ehrung erst in der Zukunft in Tätigkeit tritt. Infolgedessen fehlt das Ge
fühl der Gegenwart Christi und damit seiner Wirkung auf die Gemeinde
durch den Geist. Die Autorität der Zwölf beruht dann auch nicht auf ihre
pneumatischen Begabung, sondern auf ihrer persönlichen Beziehung z
dem irdischen Jesus. Die Berichte der Apostelgeschichte über pneumatisch
Erscheinungen in der Urgemeinde sind erst von einem Redaktor eingefüg
und darum unzuverlässig. Innerhalb dieser Urgemeinde hat die hellenistisch
Gruppe des Stephanus, für die das Christentum die Aufhebung des Juden
tums bedeutete, keinen wesentlichen Einfluß ausgeübt, da sie infolge de
Verfolgung sehr früh weichen mußte und in Antiochia einen neuen Mitte
punkt der Christenheit bildete, der sich völlig unabhängig von Jerusale
entwickelte. Erst nach etwa 15 Jahren kamen diese beiden Gemeinden i
stärkere Berührung; bei der daraus entstehenden Spannung zeigte sic
daß die Jerusalemer Gemeinde stärker antipaulinisch war als ihre Führe
aber es kam zu keinem Kompromiß, sondern die hellenistische Kirch
ging selbständig ihren Weg, während die Jerusalemer Richtung seit de
jüdischen Krieg aus der Geschichte des Christentums verschwand. Dies

Geschichtsbild unterscheidet sich von dem Holls dadurch, daß G. mit vollem Recht sich bemüht, den angenommenen Gegensatz zwischen dem Kirchenbegriff der Urgemeinde und des Paulus auf einen christologischen Unterschied zurückzuführen, und daß G. einen stärkeren Einfluß des Jerusalemer Typus auf die weitere Entwicklung der Kirche nicht anerkennt. Aber auch in dieser vertieften Form ist die Anschauung nicht haltbar[1]). Denn einmal ist es natürlich eine durch nichts gerechtfertigte gewaltsame Maßnahme, die Nachrichten über pneumatische Vorgänge in der Apostelgeschichte als Interpolationen zu bezeichnen; es wird dabei einfach das doch sicher überlieferte Bewußtsein der Urgemeinde von ihrer Begründung durch den eschatologischen Geist und von dem Verbundensein von Taufe und Geistbegabung eliminiert. Weiter ist es durchaus nicht richtig, daß die Urgemeinde ihren Führern keine pneumatische Begabung zugeschrieben habe, man denke nur an die alten Berichte über die Heilgabe des Petrus; und umgekehrt ist in den paulinischen Gemeinden die Autorität des Apostels als des Traditionsträgers durchaus nicht nur ein Sonderfall der Herrschaft Christi durch den Geist über alle Christen. Ganz besonders aber ist die christologische Begründung dieses Gegensatzes zwischen Urgemeinde und Paulus unhaltbar. Denn es läßt sich leicht nachweisen[2]), daß der Christusglaube der Urgemeinde durchaus primär von dem Bewußtsein der *gegenwärtigen* Wirksamkeit des Auferstandenen vom Himmel her ausgeht, und daß dementsprechend sich die Gemeinde unter der Leitung und in der Kraft des Auferstandenen und seines Geistes wußte[3]). Richtig hat dagegen G. den Einfluß der hellenistischen Gruppe auf die Urgemeinde sehr gering angeschlagen und festgehalten, daß der Einfluß der Urgemeinde auf die weitere Entwicklung nicht sehr stark war. Mit der Annahme, daß ein Gegensatz bestand zwischen Paulus und der Urgemeinde, deren Ansichten nicht ohne weiteres gleichzusetzen sind mit den Anschauungen des Jakobus oder gar des Petrus, hat G. natürlich recht; aber dieser Gegensatz liegt nicht im Kirchenbegriff, sondern einerseits in der Bewertung der Bedeutung der Tradition vom irdischen Jesus und ihrer Träger, andererseits in einer verschiedenen Heilsauffassung, die auch eine verschiedene Stellung zum Judentum und zum Gesetz mit sich brachte. Doch kann auf diese Fragen hier nicht ausführlicher eingegangen werden.

Gehen wir über zur Gesamtgeschichte des apostolischen Zeitalters, so

1) Vgl. zur Kritik an G. auch F. M. Braun, Aspects nouveaux du problème de l'Église, 1941, 48 ff.

2) Siehe meine Ausführungen in den Symb. Bibl. Upsal. 1, 1943, 10 ff.

3) Es ist sehr charakteristisch, daß G. als Beleg für die paulinische Auffassung von der Gegenwart Christi in den Christen einer Gegend ausgerechnet Matth 18 20 anführt (Ztschr. f. Syst. Theol. 1938, 536)!

ist zunächst auf K. Piepers kurze Darstellung der Geschichte der palästinischen Kirche hinzuweisen. Es handelt sich um eine für weitere Kreise bestimmte Schilderung des traditionellen Geschichtsbildes, wobei der Versuch nicht unterlassen wird, den Unterschied von Klerus und Laien, das Presbyteramt und die Beichte vor kirchlichen Amtspersonen schon in die Urgemeinde zurückzudatieren. Die Apostelgeschichte wird unkritisch benützt, der Jakobusbrief gilt als frühe Quelle für die Urgemeinde. In Auseinandersetzung mit Lohmeyer wird Jerusalem als der einzige Ursprungsort der Christenheit verteidigt, die Erwartung der nahen Parusie durch die Urgemeinde wird als Mißdeutung Jesu angesehen. Auch der reine Väterbeweis fehlt nicht (für die Annahme, daß Jakobus der erste Bischof Jerusalems gewesen sei, nicht aber das Oberhaupt der ganzen Kirche). So bietet die Schrift eine gute Einsicht in das katholische Bild von der palästinischen Gemeinde, aber keine neuen geschichtlichen Einsichten.

Das schwierigste und umstrittenste Problem der Geschichte der ältesten Christenheit ist noch immer die Einordnung und die geschichtliche Bedeutung des Apostelkonzils und des sogenannten Aposteldekrets. Die Schwierigkeiten sind bekannt, die wichtigsten Punkte sind die folgenden: Paulus berichtet im Galaterbrief von nur *einer* Reise nach Jerusalem vor dem Konzil, die Apostelgeschichte erwähnt zwei Reisen; Paulus berichtet (Gal 1 21), daß er zwischen dem ersten und zweiten Besuch in Jerusalem in Syrien und Kilikien gewesen sei, die Apg aber erzählt vor dem Konzil auch noch die sogenannte erste Missionsreise (Apg 13 und 14), die Paulus nach Pisidien und Lykaonien führte; Paulus berichtet, daß auf dem Apostelkonzil der Versuch, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, von ihm abgelehnt worden sei, und daß man ihm nichts auferlegt habe außer der Verpflichtung, für die Armen in Jerusalem zu sammeln, während die Apg von dem Aposteldekret erzählt, das unter Beteiligung des Paulus für die Christengemeinden in Syrien und Kilikien beschlossen worden sei; nach der Darstellung in Apg 15 verteidigen Petrus und Jakobus das Recht der Heidenmission, nach der Aussage des Paulus mußte dieses Recht durch Paulus von den „Säulen" erkämpft werden. Am weittragendsten unter diesen Schwierigkeiten sind die beiden Fragen, mit welchem Bericht der Apostelgeschichte über eine Jerusalemreise des Paulus die von Paulus Gal 2 1 ff. erzählte Zusammenkunft mit den Uraposteln gleichzusetzen sei, und ob auf dieser von Paulus berichteten Zusammenkunft das Aposteldekret wirklich beschlossen worden sein könne. Was zunächst die erste Frage anbetrifft, so dürfte schwerlich noch bewiesen zu werden brauchen, daß die in Gal 2 und Apg 15 vorausgesetzte Problematik so gleichartig ist, daß nicht daran gezweifelt werden kann, daß beide Berichte dasselbe Ereignis meinen. Denn die Lösung, daß die 2. Reise des Paulus (Gal 2 1 ff.) mit der Apg 11 27 ff.

berichteten zweiten Reise der Apg zu identifizieren sei, der Vorgang von Apg 15 also später, damit nach Abfassung des Galaterbriefs liege, ist unmöglich[1]). Dann bleiben im wesentlichen zwei Möglichkeiten, die Schwierigkeiten zu überwinden. Entweder man nimmt an, daß das Apostelkonzil wirklich an den Platz gehört, wohin es Apg 15 gestellt ist; dann muß man das Vorhandensein des damit nicht in Einklang stehenden Berichtes Apg 11 27 ff. erklären. Oder man identifiziert die zweite Reise nach Jerusalem zum Apostelkonzil, von der Gal 2 berichtet, mit der zweiten in der Apg berichteten Reise (Apg 11 27 ff.) und nimmt an, daß das Apostelkonzil eben an den durch Apg 11 27 ff. bezeichneten Zeitpunkt gehöre; dann muß man das Vorhandensein des Berichtes Apg 15 an späterer Stelle bzw. sein Verhältnis zu Apg 11 27 ff. erklären. Am verbreitetsten ist heute diese zweite Annahme, nach der die beiden in Apg 11 27 ff. und 15 berichteten Reisen in Wirklichkeit identisch seien, der geschichtliche Ort dieser Apostelzusammenkunft aber vor Apg 12 liege. Das Vorhandensein des falsch eingeordneten Doppelberichts Apg 15 wird dann auf zwei verschiedene Weisen erklärt. 1. Man nimmt an, daß der Bericht Apg 15 aus zwei Quellen zusammengearbeitet sei, von denen die eine, nur in ihrem Anfang erhaltene, ein Bericht über die von Paulus in Gal 2 geschilderte Zusammenkunft war, während die andere Quelle ein späteres Ereignis beschreibt, bei dem Paulus nicht beteiligt war; der Verfasser der Apg oder ein späterer Redaktor habe beide Quellen zusammengearbeitet und das Ganze falsch eingeordnet, weil er die Identität der beiden Reisen in Apg 11 27 ff. und 15 1 ff. nicht erkannte. Andere Forscher nehmen nur an, daß die Namen des Paulus und Barnabas in einen Bericht eingetragen seien, der mit ihnen ursprünglich nichts zu tun hatte[2]). Diese Ansicht ist neuestens von H. Waitz erneuert worden;

1) So zuletzt W. Emmet, Beginnings of Christianity I, 2, 1922, 277 ff.; F. C. Burkitt, Christian Beginnings, 1924, 116 ff.; C. I. Cadoux, Journ. Bibl. Lit. 1937, 184. Dagegen H. Windisch, Beginnings of Christianity I, 2, 321 f. Die wesentliche Gleichheit der in Gal 2 und Apg 15 berichteten Vorgänge hat zuletzt richtig hervorgehoben H. Schlier, Der Galaterbrief, 1. Lief. 1939, 76.

2) So zuerst E. Schwartz, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1907, 267 ff., dann besonders J. Weiss, Das Urchristentum, 1917, 195 ff. (der der ersten Quelle 15 1—4.12, der zweiten 15 5—11.13—33 unter Streichung der Namen des Paulus und Barnabas in 15 22.25 zuschreibt). Ähnlich ferner W. Bousset, Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 15, 1914, 157 ff.; M. Goguel, Introduction au Nouveau Testament III, 1922, 240 ff.; E. Hirsch, Ztschr. d. Neut. Wiss. 29, 1930, 65; H. W. Beyer, Die Apostelgeschichte, 1932, 89 ff. — Phantastisch ist R. Eislers Versuch, die Identität von Apg 11 und 15 herauszustellen durch die Annahme, der ursprüngliche Text habe die Reihenfolge 11 25 f./13 1—15 2/11 27—30/15 3—34/12 25/12 1.2/15 35—41 gehabt und sei durch Blattvertauschung zerstört worden (Bulletin of the Bezan Club 12, 1937, 58 ff.).

nach W. gehören 15, 1—4, 12 22—27 mit 11 27 ff. zusammen und berichten von dem unter Beteiligung des Paulus stattgehabten Apostelkonzil; 15 5 bis 11. 13 — 21. 28 f. aber sind der Bericht über eine Zusammenkunft der Urapostel in erheblich früherer Zeit, bei der im Anschluß an die Bekehrung des Cornelius durch Petrus das Aposteldekret Ende der dreißiger Jahre beschlossen wurde, um den Verkehr zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu regeln. Diese Annahme einer Interpolation oder Zusammenarbeit von Quellen in Apg 15 steht aber auf sehr schwachen Füßen. Gewiß zeigt der Bericht Anstöße, besonders den Widerspruch, daß das 15 1 ff. zur Verhandlung stehende Problem die Beschneidung der Heidenchristen ist, während das Aposteldekret die Frage der Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu lösen unternimmt. Es ist aber sehr die Frage, ob diese Anstöße literarkritisch beseitigt werden können, weil auch nach Ausschaltung des Paulus und Barnabas aus dem Bericht die Tatsache bestehen bleibt, daß hier gerade das Problem behandelt wird, das nach Gal 2 auf dem Apostelkonzil zur Verhandlung stand. Und nimmt man die Zusammenarbeitung zweier Berichte an, so ist der eine Bericht über das in Anwesenheit des Paulus stattfindende Apostelkonzil völlig inhaltslos, so daß man den Grund einer Zusammenarbeitung dieses Berichtes mit der anderen Quelle nicht einsieht. Und Waitz' Annahme, daß das Aposteldekret auf einer viel früheren Versammlung beschlossen worden sei, macht es erst recht unmöglich, daß Paulus über das Recht der Heidenmission auf dem späteren Apostelkonzil erst hätte verhandeln müssen.

2. Wesentlich verbreiteter ist darum die Annahme, daß Apg 11 27 ff. und 15 1 ff. parallele Berichte über dasselbe Ereignis seien, die der Verfasser der Apg beide vorfand und an verschiedenen Stellen einordnete, da er ihre Parallelität nicht bemerkte, wobei die sog. erste Missionsreise fälschlich vor statt hinter das Apostelkonzil zu stehen kam[1]). Diese Ansicht hat neuestens J. Jeremias literarkritisch zu sichern gemeint, indem er Apg 15 als Einschub in die antiochenische Quelle zu erweisen suchte, während 11 27 ff. zu dieser Quelle gehören und an der richtigen Stelle stehen[2]). Da, wie ich gezeigt zu haben meine[3]), diese literarkritische Hypothese nicht haltbar

1) So besonders J. Wellhausen, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1907, 7 f.; ferner P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, 2.-3 1912, 317 ff.; E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, 165 ff.; R. Bultmann, Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 2 1930, 1023: P. G. S. Hopwood, The Religious Experience of the Primitive Church, 1936, 271 f.; K. Lake, Beginnings of Christianity I, 5, 1933, 195 ff.; G. Hölscher, Sitzungsber. d. Heid. Akad. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1939/40, 3, 25 f.

2) Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 36, 1937, 205 ff.

3) Th. R. N. F. 14, 1942, 169 f.

ist, so fällt der literarkritische Beweis für diese These dahin. Aber auch abgesehen davon ist diese weit verbreitete Annahme von der falschen Einordnung von Apg 15 nicht wahrscheinlich. Das Apostelkonzil muß nicht, wie zuletzt etwa HÖLSCHER behauptete, vor Kap 12 angesetzt werden, damit Petrus noch anwesend sein kann; denn es ist völlig unbewiesen, daß die Bemerkung über Petrus *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* (12 71) die *endgültige* Entfernung des Petrus aus Jerusalem bezeichnen müsse. Auch chronologische Erwägungen helfen nicht viel. Denn wenn Jeremias feststellt, daß das Apostelkonzil gut in dieselbe Zeit fallen könne wie die von ihm auf die Jahre 46—48 angesetzte Hungersnot (11 28), so folgt daraus nicht, daß das Apostelkonzil *vor* Kap. 12—14 anzusetzen sei, weil eben dieser Zusammenhang des Apostelkonzils mit der Hungersnot keineswegs sicher erwiesen ist; wenn aber J. weiter annimmt, daß Apg 12 falsch eingeordnet sei, weil die dort berichteten und im Jahre 44 spielenden Ereignisse eben *vor* dem Apostelkonzil stattgefunden haben müßten, von dem 11 27 ff. die Rede sei, so ist das ein *circulus vitiosus*, weil dieses Argument ja viel eher dafür angeführt werden könnte, daß eben das Apostelkonzil hinter Kap. 12 anzusetzen sei, d. h. bei Kap. 15. Und daß, wie J. meint, es nicht wahrscheinlich sei, daß zwischen der Gründung der antiochenischen Gemeinde (11 20 ff.) und den Streitigkeiten in 15 1 ff. „5 und mehr Jahre liegen", ist erst recht völlig unbewiesen. Schwerer wiegt die von J. betonte Tatsache, daß nach Gal 1 21 Paulus vor dem Apostelkonzil nur in Syrien und Kilikien war, und daß ebenso Apg 15 23 nur heidenchristliche Gemeinden in Syrien und Kilikien vorauszusetzen scheint, also die auf der ersten Missionsreise Apg 1 14 gegründeten Gemeinden in Pisidien und Lykaonien nicht erwähnt. Aber Paulus brauchte in Gal 1 21 keine genauen geographischen Angaben über die von ihm besuchten Missionsgebiete zu machen; und wenn das Aposteldekret wahrscheinlich nicht zum Apostelkonzil gehört, so ist Apg 15 23 auch kein Zeugnis für den Umfang der vor dem Apostelkonzil missionierten Gebiete. Ganz besonders aber ruht die Annahme, daß Apg 11 27 ff. und 15 1 ff. Parallelberichte seien, auf zwei falschen Voraussetzungen. Einerseits ist beiden Berichten ja wirklich nichts gemeinsam als die Tatsache einer Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem, und andererseits ist der Bericht 11 27 ff. überhaupt keine einheitliche Quellenstelle, sondern eine Kombination von Einzelnachrichten, die Unklarheiten und Widersprüche genug aufweist, also durchaus nicht als wertvoller alter Bericht angesehen werden kann[1]). Trotz der neuerlichen Verteidigung durch Jeremias und Hölscher erweist sich darum die Verlegung des Apostelkonzils von Apg 15 nach 11 27 ff. als äußerst unwahrscheinlich, und es bleibt nach

1) Vgl. M. DIBELIUS, Wochenschr. f. klass. Philol. 1919, 5 ff.

wie vor die wahrscheinlichere Annahme, daß die Anordnung der Apostelgeschichte recht hat, die das Apostelkonzil hinter die sog. erste Missionsreise verlegt, wobei diese Missionsreise dann in die von Paulus erwähnten 14 Jahre in Syrien und Kilikien (Gal 1 21, 2 1) einzubeziehen ist[1]). Bei dieser Auffassung kann nicht nur Apg 12 an seinem Platz belassen werden, ohne daß man mit der Chronologie des Paulus in Konflikt käme, sondern man kommt so überhaupt mit einem Minimum an Umstellungen in der Apostelgeschichte aus. Die Konsequenz daraus ist freilich die Einsicht, daß 11 27 ff. eine falsche Kombination des Verfassers der Apostelgeschichte sind, was bei dem literarischen Charakter dieser Verse nicht Wunder nimmt. Es ist angesichts dieses literarischen Charakters von Apg 11 27 ff. darum auch eine durchaus verfehlte Annahme, wenn H. SCHLIER bei Anerkennung der richtigen Stellung von Apg 15 den von Paulus Gal 1 18 ff. erwähnten ersten Besuch in Jerusalem Ag 11 27 ff. finden will, während der Bericht Apg 9 26 ff. ungeschichtlich sei[2]); denn dabei ist nicht nur die Entstehung des Berichtes 9 26 ff. keineswegs erklärt, sondern es müßte dann auch angenommen werden, daß in der Apostelgeschichte der zeitliche Abstand zwischen dem ersten und zweiten Besuch des Paulus in Jerusalem (14 Jahre, nach Gal 2 1) erheblich zusammengezogen sei.

Es bleibt also immer noch die wahrscheinlichste Annahme, daß der Verf. der Apg die Ereignisse im wesentlichen in richtiger Reihenfolge berichtet, abgesehen von der falschen Kombination von Nachrichten in 11 27 ff. Dagegen bleibt die Schwierigkeit des Aposteldekrets bestehen. Es sollte eigentlich keines Beweises mehr bedürfen, daß diese Anordnung auf dem Apostelkonzil angesichts des Berichts des Paulus Gal 2 1 ff. nicht oder jedenfalls nicht unter Beteiligung des Paulus erlassen worden sein kann, obwohl die gegenteilige Annahme immer wieder ihre Verteidiger findet[3]). Und auch

1) So neuerdings J. JEREMIAS, Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 27, 1928, 10 f.; A. OEPKE, Der Brief des Paulus an die Galater, 1937, 39; O. BAUERNFEIND, Die Apostelgeschichte, 1939, 157; H. KATZENMAYER, Int. Kirchl. Ztschr. 1941, 149. J. Jeremias hat offensichtlich zwischen den Aufsätzen in der Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 1928 und 1937 seine Ansicht über den richtigen Platz des Apostelkonzils geändert, ohne das freilich anzugeben.

2) H. SCHLIER, Der Galaterbrief, 1. Lief. 1939, 74 f.

3) Vgl. zuletzt E. MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, 189 ff.; R. STEIGER, Die Dialektik der paulinischen Existenz, 1931, 124; H. SCHLIER, Der Galaterbrief, 1. Lief. 1939, 77 (will sogar in Gal 2 6 eine Kenntnis des Aposteldekrets angedeutet finden!). H. KATZENMAYER, der in seinem Aufsatz über das Apostelkonzil eine einfache harmonisierende Nacherzählung der Quellen bietet, stellt doch die Frage: „Ob der Apostel in Jerusalem überhaupt seine Zustimmung zu dem Beschluß gegeben hat?" (S. 156); P. BLÄSER, Das Gesetz bei Paulus 1941, 75 ff.

das dürfte feststehen, daß die kultische Fassung des Dekrets (viergliedrige Fassung) textkritisch als die ursprüngliche anzusehen ist, und daß darum dieses Dekret eine Mindestforderung für das Zusammenleben der gesetzlich gesinnten Judenchristen mit den Heidenchristen darstellt. Diese Tatsachen haben neuestens H. Lietzmann in seinem Beitrag zur Harris-Festschrift und H. Waitz in dem schon erwähnten Aufsatz unwiderleglich nachgewiesen. Aber darüber hinaus bleibt alles unsicher. Waitz hat seine These, das Aposteldekret sei lange vor dem Apostelkonzil als Regelung der aus der Bekehrung des Cornelius entstandenen Schwierigkeiten beschlossen worden, dadurch verständlicher zu machen gesucht, daß er das Verhalten des Petrus vor dem Zwischenfall in Antiochia (Gal 2 11 ff.) daraus erklärte, daß Petrus damals von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen wieder zurückgewichen sei, weil die Abgesandten des Jakobus ihn an die Bestimmungen des Aposteldekrets erinnerten, dem er einst zugestimmt hatte, ohne von dessen Richtigkeit überzeugt zu sein, um in der Gemeinschaft mit den beschnittenen Brüdern bleiben zu können. Diese psychologische Konstruktion ist natürlich reine Phantasie, zumal unklar bleibt, warum Petrus das von ihm mit beschlossene Dekret dann einfach nicht einhielt, und diese Konstruktion beweist noch von einer neuen Seite, daß die Verlegung des Aposteldekrets in die Frühzeit unmöglich ist, weil dann die Verhandlungen auf dem späteren Apostelkonzil die Frage hätten behandeln müssen, ob das Dekret auch für die Gemeinden des Paulus gültig sei oder nicht; aber davon weiß Gal 2 nichts. Es bleibt darum nur übrig, das Aposteldekret in die Zeit *nach* dem Apostelkonzil zu verlegen. Lietzmann hat die schon von Weizsäcker vertretene Ansicht erneuert, das Dekret sei zur Regelung der in Antiochia entstandenen Schwierigkeiten (Gal 2 11 ff.) beschlossen worden[1]); das ist eine durchaus mögliche, wenn auch nicht sicher zu beweisende Annahme. Lietzmann behauptet dann freilich weiter, Paulus habe von dem Dekret natürlich sofort gehört, und als Petrus es nach Korinth gebracht hatte und Paulus deswegen von Korinth aus angefragt worden war, habe Paulus das Dekret als Verbot des Kultmahles und der Unzucht gedeutet. Gegen diese Behauptung spricht aber einmal, daß Paulus in 1 Kor 8—10 das Dekret gar nicht erwähnt, vielmehr die aus Korinth gestellte Frage nach dem Genuß des Götzenopferfleisches völlig frei entscheidet, und ferner, daß eine Wirksamkeit des Petrus gegen Paulus in Korinth äußerst unwahrscheinlich ist.

1) Vgl. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1892, 180 f.; dann neuerdings auch J. Weiss, Das Urchristentum, 1917, 235; E. Hirsch, Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 29, 1930, 65 f.; H. W. Beyer, Die Apostelgeschichte, 1932, 91 f.; O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte, 1939, 199 f.; M. Goguel, Rev. d'hist. et de philos. rel. 19, 1939, 23 f.

Damit haben wir aber schon die Frage nach der Rolle des Petrus in d Zeit nach dem Apostelkonzil angeschnitten. Schon H. WINDISCH hat a „die Erneuerung der Tübinger Hypothese von einer schärferen Antithe zwischen Paulus und Petrus" hingewiesen[1]), wie sie besonders H. Liet mann vertreten hat, und hat Bedenken dagegen angemeldet. M. Gogu hat seither in einer sehr sorgfältigen und überzeugenden Arbeit nachgewi sen, daß Paulus weder in Galatien noch in Korinth noch in Rom die A wesenheit oder Wirksamkeit des Petrus voraussetzt oder diese Annahm auch nur erlaubt; er betont ebenso mit Recht, daß es völlig unbewiesen s daß der Zwischenfall von Antiochia zu einem wirklichen Bruch zwisch Paulus und Petrus geführt, und daß Petrus von da an eine antipaulinisch Haltung und Tätigkeit angenommen habe[2]). Von einer Tätigkeit des Petr gegen Paulus kann darum keine Rede sein, und auch eine radikal judaist sche Stellung des Petrus ist durchaus unwahrscheinlich. F. FASCHER h in seinem Lexikonartikel unsere Kenntnisse über Petrus umsichtig zusa mengestellt und betont, daß die neutestamentlichen Quellen uns Zuve lässiges über Petrus nur bis zum Apostelkonzil berichten[3]); auch F. leh den Aufenthalt des Petrus in Korinth ab und hält seinen Aufenthalt Rom nur für möglich. Diese Frage nach dem Aufenthalt und dem Märt rertod des Petrus in Rom ist in den letzten Jahren wieder sehr umkämp worden. H. Lietzmanns bekanntes Buch „Petrus und Paulus in Rom (²192 schien die Frage endgültig in dem Sinne entschieden zu haben, daß d Märtyrertod des Petrus in Rom die wahrscheinlichste und kaum ernstli zu bezweifelnde Annahme sei. Diese „rückläufige Bewegung" hat K. HEUS aufzuhalten gesucht[4]). Er suchte zuerst in seiner eindrücklichen Schr

---

1) Th. R. N. F. 5, 1933, 291 f.

2) So auch A. JÜLICHER, Einleitung in das NT⁷, 1931, 39; H. WAITZ, Ztsch f. Kirchengesch. 55, 1936, 256 ff. (hält freilich einen Aufenthalt des Petrus Korinth für wahrscheinlich); K. KARNER, Die Stellung des Apostels Paulus i Urchristentum, Ztschr. f. Syst. Theol. 14, 1937, 153 ff.; E. DINKLER, Die erst Petrusdarstellungen, Marburger Jahrb. f. Kunstwissenschaft 11, 1939, 4. — U zugänglich blieb mir: S. SCARLETT, Peter and Paul, London 1940.

3) Völlig phantastisch ist der Versuch von D. W. RIDDLE, die Identität v Kephas und Simon zu bestreiten und den Kephas-Petrus darum aus dem Leb Jesu zu streichen. — A. FRIDRICHSEN, Sprachliches und Stilistisches zum N Kungl. Human. Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok 1943, 28 ff. hat wal scheinlich gemacht, daß der auffallende Ausdruck in Apg 12 17 *ἐπορεύθη ἕτερον τόπον* eine formelhafte Ausdrucksweise ist, die einfach die Entfernu des Petrus an einen sicheren Ort bezeichnet, ohne etwas darüber auszusag ob Lukas etwas über den betreffenden Ort gewußt hat.

4) Vgl. die Geschichte des Problems bei HEUSSI, War Petrus in Rom?, 8

„War Petrus in Rom?“ im Gegensatz zur bisherigen Forschung einen festen Punkt zu ermitteln, der die Frage endgültig entscheiden solle. Eine Besprechung der sonst herangezogenen Texte im 1. Petrusbrief, bei Ignatius und in den übrigen Quellen bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts zeigt nach H., daß Dionysius von Korinth (um 170) der erste sichere Zeuge für den Aufenthalt des Petrus in Rom ist. Doch sind das alles *argumenta e silentio*, denen H. als positives Argument, das diesen Aufenthalt ausschließt, seine Besprechung des bekannten Textes 1 Clem 5 von dem „Zeugnis“ der Apostel Petrus und Paulus beifügt. Denn nach H. hat die unkritische Lektüre dieses Textes nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Legende vom römischen Aufenthalt des Petrus in Rom geschaffen, während die kritische Betrachtung dieses Textes zeigen soll, daß der Verf. des 1. Clemensbriefes bestimmt nichts davon weiß, daß Petrus in Rom gestorben ist. Da es undenkbar sei, daß Clemens vom Aufenthalt des Petrus in Rom nichts erfahren haben sollte, und da 1. Clemens diesen Aufenthalt nicht übergehen *konnte*, wo er doch vom Vordringen des Paulus bis zur „Grenze im Westen“ redet, ist gegen dieses Resultat nach H. kein Einwand mehr möglich. H. hält auch nicht für sicher, daß der 1. Clemensbrief den *Märtyrertod* des Petrus voraussetze, läßt aber diese Frage offen. Die von Lietzmann besonders ins Feld geführten archäologischen Argumente hält H. für wertlos, da die Lokalisierung der Gräber des Petrus und Paulus in Rom erfunden sei. H. Lietzmann hat Heussis Ausführungen sofort in einem Berliner Sitzungsbericht beantwortet. Seine Besprechung von 1 Clemens 5 ergibt, daß „der Verf. auch den Petrus als Märtyrer betrachtet wissen will“ und die Reise des Petrus nach Rom nur darum nicht ausdrücklich erwähnt, weil ihm Petrus gegenüber Paulus „ganz augenscheinlich die geringere Rolle spielt“. Ausführlich wird dann, und durchaus mit Recht, der starke apokalyptische Einschlag im 1. Petrusbrief nachgewiesen und daraus gefolgert, daß auch die Nennung Babylons (1 Petr 5 13) nur apokalyptisch Rom bezeichnen könne, so daß demnach bereits der 1. Petrusbrief die Tradition vom Aufenthalt des Petrus in Rom kannte. Die gleiche Tradition wird für Kleinasien am Anfang des zweiten Jahrhunderts aus Ignatius (Röm 4 3 *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν*) erschlossen, so daß „eine Tradition über ein römisches Martyrium der Apostel Petrus und Paulus in der Zeit zwischen 95 und 115 in Rom und Kleinasien faßbar ist“. Den von Heussi und andern versuchten Beweis, daß diese Tradition nicht zuverlässig sein könne, lehnt L. ab und betont schließlich, daß die Lokalisation der Gräber um 200 infolge ihrer ungewöhnlichen Lage in heidnischen Gräberfeldern als auf echte Überlieferung zurückgehend betrachtet werden müsse. Es bleibt darum nach L. bei der hohen „Wahrscheinlichkeit, daß Petrus wirklich in Rom den Märtyrertod gestorben ist“. Heussi hat auf die Abhand-

lung Lietzmanns sofort wieder geantwortet und nochmals bestritten, da
1 Clemens etwas vom Märtyrertod oder gar vom römischen Aufenthalt de
Petrus wisse, vielmehr schließe 1 Clemens diesen Aufenthalt aus, da e
ihn ausdrücklich hätte erwähnen müssen. Was Clemens von Petrus sag
stamme einfach aus der Apostelgeschichte, und auch 1 Petrus, Ignatiu
und die Apostelgräber will H. als Zeugnisse für den römischen Aufentha
des Petrus nicht gelten lassen. H. hat schließlich eine Schrift veröffentlich
in der er noch „einige neue Argumente" beisteuern will. Auf Grund de
Annahme der Abhängigkeit der Apostelgeschichte von Josephus wird fes
gestellt, daß die demnach um 100 abgefaßte Apostelgeschichte noch nich
vom Aufenthalt des Petrus vor der Ankunft des Paulus in Rom wisse; spä
ter als Paulus könne aber Petrus nicht nach Rom gekommen sein, da e
nach dem Apostelkonzil nicht mehr als Heidenmissionar gewirkt hab
Auch der 2. Timotheusbrief, der in Rom geschrieben sein will, wisse nu
von einem Aufenthalt des Paulus in Rom. In den Texten aber, die ma
sonst als Zeugnisse für eine frühe Tradition vom Aufenthalt des Petru
in Rom anzuführen pflegt (Ign Röm 4 3 und 1 Clem 5), sei Petrus inte
poliert, während 1 Petr 5 13 sehr jung und bereits abhängig von der römische
Petruslegende sei. Aus all dem will H. schließen, daß die römische Petru
tradition eine „verhältnismäßig junge Legende oder Fiktion" sei, die i
Kampf gegen Markion entstand. Diese letzte Schrift hat nun freilich Heuss
Position eher verschlechtert als verbessert, weil man unbedingt den Ei
druck erhält, daß H. alle etwa für seine These gefährlichen Texte durc
die Annahme einer Interpolation oder durch Spätdatierung beseitigt[1]
Außerdem ist weder für die Apostelgeschichte noch für den 2. Timotheu
brief irgendwie erwiesen, daß diese Schriften den römischen Aufentha
des Petrus erwähnen *mußten*, so daß aus ihrem Schweigen gar nichts e
schlossen werden kann. Es wird darum der Sache nur förderlich sein, dies
letzte Schrift Heussis bei der Diskussion der Frage zu übergehen. H. Ka
ZENMAYER hat schließlich in zwei Aufsätzen (1938 und 1939) das Zeugn
des 1. Clemensbriefes und das Todesjahr des Petrus behandelt. Für 1 Cl
mens betont K., daß der Zeugentod des Petrus fraglos vorausgesetzt werd
daß dagegen über den Ort und die Zeit dieses Todes keine Andeutung vo
liege. Daß die Aussage über Paulus bei 1 Clemens so viel ausführlicher is
erklärt K. daraus, daß Paulus im Neuen Testament viel stärker im Mitte
punkt steht als Petrus. Die Reihenfolge in 1 Clemens dagegen ergibt, da
Petrus vor Paulus und beide vor der neronischen Verfolgung als Märtyr
gestorben sind. Freilich nimmt dann K. in seinem zweiten Aufsatz ohn
weiteren Beweis an, daß Petrus das Martyrium *in Rom* erlitten habe, un

1) Vgl. die Kritik von H. G. Opitz, Theol. Lit. Ztg. 1940, 24 ff.

berechnet als sein Todesjahr das Jahr 55 von der durchaus fraglichen Voraussetzung aus, daß Petrus nach der Abreise des Paulus aus Korinth dort gewesen, von Korinth aus nach Rom gekommen und dort sehr bald gestorben sei; diese ganze Rechnung ist völlig willkürlich und unbegründet[1]). Schließlich hat M. DIBELIUS in seiner Arbeit über die Beziehungen des Urchristentums zum römischen Staat den Text des 1 Clemens einer neuerlichen Prüfung unterzogen (S. 18. ff). Er sucht nachzuweisen, daß der ganze Abschnitt über das Zeugnis der Apostel Petrus und Paulus nicht historische Tatbestände schildern, sondern die Apostel genau so wie die folgenden Beispiele aus der Gegenwart als Muster philosophischen Kämpfertums hinstellen will. Dieser Tatsache entspricht, daß die Aussage über Paulus den Paulus weitgehend als „philosophischen Athleten" schildert, „allein der Lebensabschluß des Apostels ist mit christlich klingenden Worten beschrieben". Wenn daneben der Petrusabschnitt fast keine konkreten Aussagen enthält, so kommt das daher, daß von Petrus keine *ἔργα καὶ πόνοι* im einzelnen aufzuzählen waren; daß Petrus trotzdem in diesem Zusammenhang als „Vorbild unserer Generation" genannt wird, erkläre sich nur daraus, daß Petrus eben in Rom „bis zum Tode gekämpft" hatte. Daß 1 Clemens nicht mehr über das Martyrium des Petrus und Paulus sagt, erklärt sich aus seiner Absicht, den christenfeindlichen Staat nicht zu erwähnen; dann aber ist die Dürftigkeit der Nachrichten über Petrus bei 1 Clemens kein Gegenbeweis mehr gegen die Annahme seines römischen Martyriums, und die positiven Gründe dafür (1 Petr 5 13 und der archäologische Befund) erhalten wieder ihr volles Gewicht.

Der Bericht über die neuerliche Diskussion der Frage nach dem römischen Aufenthalt des Petrus dürfte gezeigt haben, daß weder für noch gegen die Annahme eines römischen Martyriums des Petrus bisher ein wirklich entscheidender Beweis hat geführt werden können. Zwei Tatsachen scheinen mir freilich aus der Diskussion sicher hervorzugehen. Einmal ist es Heussi zweifellos nicht gelungen nachzuweisen, daß der römische Aufenthalt des Petrus durch irgendeine Quelle ausgeschlossen wird; denn das Schweigen der Apostelgeschichte, des 2. Timotheusbriefes, Justins usw. beweist nichts, weil keine dieser Quellen das römische Martyrium des Petrus zu erwähnen *brauchte*; und für 1 Clemens scheint mir Dibelius auf alle Fälle erwiesen zu

---

1) Das Todesjahr des Paulus berechnet K. auf Grund der Annahme einer 2. römischen Gefangenschaft des Paulus auf zwei Jahre nach seiner Freilassung und auf Grund der Reihenfolge in 1 Klem 5 und 6, wonach Paulus *vor* der neronischen Verfolgung getötet worden sein muß, auf die Zeit von der 2. Hälfte 63 bis zur 1. Hälfte 64. Die beiden Voraussetzungen sind aber völlig unsicher, darum die ganze Rechnung unbrauchbar.

haben, daß hier ein philosophisches Schema zugrunde liegt[1]), und da darum das Fehlen konkreterer Angaben über das zweifellos vorausgesetzte Martyrium des Petrus und Paulus nicht zu erstaunen braucht. Andererseits bleiben doch einige sehr wesentliche Argumente *für* den römischen Aufenthalt des Petrus schwer zu entkräften. Noch niemand hat unter einer anderen Voraussetzung befriedigend erklären können, warum 1 Clemens gerade auf das Vorbild des Paulus und Petrus (nicht etwa des Jakobus und Stephanus) hinweist, außer wenn die beiden Apostel eben die für Rom selbstverständlichen Märtyrervorbilder waren; daß 1 Petr 5 13 eine römische Abfassung des Briefes voraussetzt, ist die wahrscheinlichste Annahme; niemand kann auch sonst befriedigend erklären, warum Ignatius nur in seinem Römerbrief Petrus und Paulus erwähnt; und Lietzmanns Nachweis, daß die Lokalisierung der Gräber des Petrus und Paulus an zwei voneinander getrennten heidnischen Örtlichkeiten als christliche Erfindung kaum erklärlich wäre, bleibt schwer zu widerlegen. So bleibt es wohl dabei, daß das römische Martyrium des Petrus höchst wahrscheinlich ist[2]), daß es aber völlig unklar bleibt, unter welchen Umständen Petrus nach Rom kam, und ob sein Tod mit der neronischen Verfolgung in irgend einem Zusammenhang stand.

Daß wir von dem Lebensende des Petrus und des Paulus so wenig wissen, hängt eng damit zusammen, daß wir überhaupt kaum Quellen für die älteste Geschichte der römischen Christengemeinde haben[3]). H. Katzenmayer hat in seinem Aufsatz über die Kirche Gottes in Rom die wenigen vorhandenen Quellennotizen zusammengestellt, aber noch zu viele verzeichnet, da die römische Abfassung der Gefangenschaftsbriefe des Paulus keineswegs sicher ist. Richtig wird festgestellt, daß die römische Gemeinde längere Zeit vor der Abfassung des paulinischen Römerbriefes bestanden haben muß und wohl schon vor dem Judenedikt des Claudius (49) bestanden hat; unrichtig ist auch, daß die Gemeinde schwerlich in der neronischen Verfolgung völlig unterging, und daß 1 Clem 63 3 zeigt, daß es Ende des ersten Jahrhunderts noch lebende Träger der älteren Gemeindetradition gab. Was aber darüber hinaus über das Kommen des Markus mit Petrus und des Lukas mit Paulus nach Rom und über die Abfassung des 1. Petrusbriefes

1) Vgl. die Zustimmung von G. Kittel, Theol. Lit. Ztg. 1943, 67 f.

2) So neuerdings z. B. G. Krüger, Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 31, 1932, 301 ff; A. Loisy, La naissance du Christianisme, 1933, 240 ff.; H. Waitz, Ztschr. Kirchengesch. 55, 1936, 258; E. Molland, Theol. Lit. Ztg. 1937, 439 ff.; K. Müller-H. von Campenhausen, Kirchengeschichte I, 1, ^{3}1941, 84; E. Dinkler, Dtsch. Lit. Ztg. 1938, 689 ff.; R. Liechtenhan, Gottes Gebot im NT, 1942, 64.

3) Unzugänglich blieb mir A. S. Barnes, Christianity at Rome in the Apostolic Age, London 1938 (das Buch ist wertlos nach T. W. Manson, Classical Review 52, 236 f.).

und der Evangelien nach Markus und Lukas in Rom ausgeführt wird, beruht auf völlig unsicheren Schlüssen auf Grund der sehr fragwürdigen Nachricht von Markus als dem ἑρμηνευτής des Petrus (Eus. h. e. III, 39, 15), aus dem „Wir" in Apg 28 14 und der durchaus unbewiesenen Annahme der römischen Abfassung der genannten drei Schriften. P. Styger hat die Behauptung zu beweisen gesucht, daß der Römerbrief des Paulus heidnische, aber gesetzeskundige Leser voraussetze, darum auf ehemalige Proselyten als Hauptbestandteil der römischen Christengemeinde führe. Von da aus schließt St., daß die jüdischen Unruhen unter Claudius *impulsore Chresto*, die zur Austreibung der Juden führten, darauf zurückzuführen seien, daß die Christengemeinde den Synagogen ihre Proselyten abtrünnig gemacht hatte. Für diese schlimme Erfahrung hätten dann die Juden Rache genommen durch die Verleumdung der Christen; denn wenn 1 Clem 5 2 der Tod der Apostel Petrus und Paulus auf ζῆλος καὶ φθόνος zurückgeführt werde, so könne das nach dem Zusammenhang nur verleumderische Machenschaften der Juden bezeichnen, die durch ihre Beziehungen zum Hof auch ihr Ziel erreichten, daß die Christen für den Brand Roms verantwortlich gemacht und bestraft wurden. Auch A. Kurfess, der im übrigen nur betont, daß man auf Grund der jüdisch-christlichen Vorstellung vom Weltbrand den Christen den Verdacht der Brandstiftung wohl zuschieben konnte, vermutet, daß die Juden durch Poppaea Sabina, die Geliebte Neros, „die günstige Gelegenheit ausnützten, um einen vernichtenden Schlag gegen das verhaßte Christentum zu führen"[1]). Diese Behauptung ist aber völlig aus der Luft gegriffen. Der einzige direkte Bericht über die neronische Christenverfolgung, der des Tacitus (Ann. XV, 44), erwähnt nur den Haß des vulgus gegen die Christen und die Denunziation der Christen durch Geständige (*correpti qui fatebantur*); Stygers Folgerung aus 1 Clem 5 2 aber hat nicht nur die fragwürdige Annahme zur Voraussetzung, daß der Tod des Petrus und Paulus bei der neronischen Verfolgung stattgefunden habe, sondern behauptet auch ohne jede Beweismöglichkeit, daß es Juden gewesen sein müßten, auf deren Eifersucht und Neid hin die Apostel getötet wurden, wo doch ζῆλος hier ein Begriff ist, dessen schädliche Wirksamkeit an alttestamentlichen, christlichen und allgemeinen Beispielen hintereinander aufgewiesen wird. Von einer jüdischen Hetze als Ursache der neronischen Christenverfolgung wissen wir nichts. Den vielverhandelten Bericht des Tacitus über die neronische Christenverfolgung hat zuletzt M. Dibelius in seiner schon genannten Arbeit von neuem untersucht (S. 31 ff.). Er setzt mit Recht als bewiesen voraus, daß Tacitus die Christen nicht der Brandstiftung

1) Auch O. Karrer, Urchristliche Zeugen, 1737, 120 f. vertritt diese Anschauung.

für schuldig hielt und ihnen nur das Eingeständnis des Christseins zu schreibt; die Anzeige weiterer Christen geschah nur durch die zuerst ver hafteten Christen, nicht etwa durch jüdische Denunzianten. D. stellt abe darüber hinaus die Frage, welche wirklichen Vergehen man den Christe vorgeworfen habe, und stellt fest, daß die Menge den Christen *flagitia* vor warf, während die gerichtliche Anklage sie des *odium humani generis* über führte. Weil nun auch sonst in keiner späteren Quelle gesagt wird, daß di neronische Verfolgung auf der Anklage der Brandstiftung gegen die Chri sten beruhe, stellt D. die Hypothese auf, daß diese Anklage gar nicht er hoben worden sei, sondern daß Nero ein Ablenkungsmanöver unternahm und den gegen ihn selbst erhobenen Verdacht der Brandstiftung „bekämpfte" indem er eine andere Erregung entfachte und den schon vorhandenen Ha gegen die Christen durch Einschreiten gegen diesen verderblichen Aber glauben zugleich steigerte und befriedigte". Da nun die zuerst zur Zei des Plinius gegen die Christen erhobenen Vorwürfe auf *flagitia* schwerlich schon zur Zeit Neros erhoben worden sind (der 1. Petrusbrief weiß nicht von solchen Vorwürfen), ergibt sich, daß zur Zeit Neros nur die Anklage auf Haß gegen das Menschengeschlecht gegen die Christen erhoben worden ist, die den Christen gefährlich werden mußte, weil es sich beim Christen tum um keine *religio licita* handelte. Ist das richtig, so braucht aber das Vorgehen Neros gegen die Christen kein einmaliger, an den Brand Rom sich unmittelbar anschließender Akt gewesen zu sein, sondern kann sich über eine längere Zeit hingezogen haben. Diese Hypothese ist darum ver führerisch, weil sie in der Tat erklären würde, warum die Anklage auf Brand stiftung gegen die Christen sonst niemals ausdrücklich erwähnt wird; und daß man die Christen nur wegen ihres Christseins verurteilt hat, ist ja auch zweifellos. Trotzdem bleibt ein Zweifel. Denn was Tacitus über die den Christen auferlegten Strafen schreibt, versteht sich doch viel besser wenn es sich dabei um Volksbelustigungen handelte, die unmittelbar nach dem Brand Roms zur Ablenkung der Volkserregung veranstaltet wurden und die Ausdrucksweise des Tacitus „*multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt*" kann man doch auch schwer verstehen, wenn die Anklage auf Brandstiftung überhaupt nicht erhoben worden ist. So bleibt der eigentliche Vorgang bei der neronischen Christenverfolgung nach wie vor dunkel, und nur das ist deutlich, daß das Christentum damals bereits in Rom als gefährliche und verabscheuungswürdige Größe hingestellt werden konnte. In welchem Umfang aber dieser Vorgang die römische Gemeinde getroffen oder verändert hat, bleibt uns unbekannt. Und den ersten wirklichen Einblick in die römische Christengemeinde vermittelt uns der 1. Clemensbrief, dessen Besprechung aber über den Rahmen dieses Berichtes hinausführen würde.

Es bleiben zum Abschluß des Berichts über die äußere Geschichte des Urchristentums noch Arbeiten über drei Spezialfragen zu besprechen, die Geschichte des Kultus, des Gemeindeamts und die Chronologie des apostolischen Zeitalters. Die Geschichte des Kultus im Urchristentum ist in drei zusammenfassenden Arbeiten behandelt worden. A. B. MACDONALD hat sich in seinem umfangreicheren Buch die Aufgabe gestellt, den urchristlichen Kultus mit Rücksicht auf die geistliche Erfahrung der Kultusteilnehmer zu untersuchen. Er schildert darum in einem ersten Teil die allgemeinen Züge der urchristlichen Kultuserfahrung und behandelt im zweiten Teil die verschiedenen Arten der kultischen Feier. Der Ertrag der Untersuchung ist aber recht mager. Es zeigt sich, daß für die Urchristenheit keine klare Grenze besteht zwischen gottesdienstlicher Versammlung und täglichem Leben, und daß die gottesdienstlichen Versammlungen für die Christen eine reale Erfahrung lebendiger Kräfte bedeutete, die irgendwie als Kraft Christi empfunden wurden. Das ist ebenso richtig wie die Feststellung, daß das Bewußtsein der Leitung durch den Geist völlige Freiheit in der Gestaltung des Gottesdienstes ermöglichte. Aber weil jede religionsgeschichtliche Vergleichung fehlt, besagen diese Feststellungen nicht viel, da ja nicht klar wird, worin diese kultischen Erfahrungen ihre besondere und darum für die ersten Christen als außergewöhnlich empfundene Seite haben. Im zweiten Teil wird die Trennung von Wortgottesdienst und Mahlgottesdienst mit Recht, aber ohne Beweis, für die älteste Zeit vorausgesetzt; es wird betont, daß Gebete an Christus in der neutestamentlichen Zeit nicht belegt sind, daß aber trotzdem die gottesdienstliche Verehrung Christi feststeht. Für die Geschichte des Herrenmahls wird die These Lietzmanns vom zweifachen Ursprung des kirchlichen Mahlgottesdienstes in der Mahlsitte Jesu und der Urgemeinde einerseits und im letzten Mahl Jesu, das Paulus kultisch fortsetzte, andererseits völlig unkritisch übernommen. Bei der Besprechung der Taufe wird die völlig unhaltbare These vertreten, daß in der ältesten Zeit der Empfang des Geistes der Taufe vorausging, und daß erst in späterer neutestamentlicher Zeit die Taufe auch ohne deutliches Zeichen der Geisteswirkung im Täufling gegeben wurde. Dieser Versuch, die Unentbehrlichkeit der Taufe für die ersten Christen zu bestreiten, wird dann freilich mit dem rein subjektiven Urteil begründet: daß die Taufe „was a necessary and indispensable channel of grace, we cannot believe“ (S. 187). Daneben enthält das Buch viele richtige Ausführungen, die aber keine wirkliche Förderung unserer Kenntnisse bedeuten. Demgegenüber stellt die Arbeit von J. LEIPOLDT zweifellos eine förderliche Leistung dar; denn hier wird nicht nur eine brauchbare zusammenfassende Darstellung unserer Kenntnisse von der Entwicklung der gottesdienstlichen Formen geboten, sondern auch die Frage gestellt, woher die Christen die einzelnen gottes-

dienstlichen Formen übernommen haben; die evangelische Überlieferun wird dabei freilich reichlich unkritisch für die Darstellung Jesu herangezoge L. betont, daß die Synagoge mit ihrem opferlosen Gottesdienst die Voraus setzung für die Predigt Jesu ist, die freilich häufig im Freien stattfand (da dabei die Natur von Jesus als Offenbarung Gottes verwertet wurde, is Phantasie). Eigene gottesdienstliche Formen zeigt die Urgemeinde, die sic in ihrem Wortgottesdienst an die Synagoge anschließt, im Mahlgottesdiens die Tischgemeinschaft mit Jesus fortsetzt. In den paulinischen Gemeinde (L. sagt „Griechenchristentum") werden aus dem Synagogengottesdiens Einzelheiten übernommen, daneben zeigen Akklamationen, Gesänge, de heilige Kuß wohl griechischen Einfluß. Wenn dann freilich L. behauptet „Im griechenchristlichen Gottesdienst fehlt die Verlesung aus der Heilige Schrift" (S. 30), so ist das schon darum unwahrscheinlich, weil Paulus b seinen Gemeinden eine gute Kenntnis des Alten Testaments voraussetzt Im späteren Heidenchristentum beginnt die Verfestigung der gottesdiens lichen Sitte, wobei Schriftlesung und Predigt deutlich synagogalen Einflu zeigen, während das Aufkommen von gottesdienstlicher Dichtung und de Mysteriendeutung des Abendmahls auf heidnischen Einfluß weist. Wen die Zusammenlegung von Wort- und Mahlgottesdienst, die für uns freilic erst bei Justin faßbar ist, auf das Wachsen der Mysterienstimmung zurück geführt wird, so ist das aber völlig unbewiesen und unwahrscheinlich. Rich tig ist dagegen die Beobachtung, daß das im Urchristentum vorherrschend Bild vom himmlischen Gottesdienst die hohe Bedeutung des irdische Gottesdienstes für die Urkirche beweist. So ist aus Leipoldts Schrift man cherlei zu lernen, obwohl eine allseitige Besprechung der Probleme de urchristlichen Gottesdienstes nicht geboten wird[1]).

Der bekannte Pliniusbrief (ep. X, 96), den Leipoldt bei der Frage nac der ursprünglichen Trennung von Wort- und Mahlgottesdienst seltsame weise übergeht, während Cullmann sein Zeugnis als nicht beweiskräft ausschalten möchte, ist neuerdings wieder mehrfach erörtert worde C. J. Kraemer wollte nachweisen, daß die Ausdrucksweise des Plini darauf führe, daß die Christen in ihrem Wortgottesdienst das Singen vo Psalmen (*carmen Christo quasi deo dicere*) und die Verlesung der 10 Gebo (*seque sacramento .... obstringere*) aus dem Synagogengottesdienst übe

1) Anmerkungsweise sei auf den guten Aufsatz von F. V. Filson hingewi sen, der die große Bedeutung der Hausgemeinden im Urchristentum beto und besonders feststellt, daß sich die christliche Bewegung meistens von solche Hausgemeinden aus in einer Stadt verbreitet hat, daß die Existenz mehrer Hausgemeinden nebeneinander die Entstehung von Gruppenbildungen begü stigte, und daß die Existenz ausreichender gottesdienstlicher Räume in Priva häusern das Vorhandensein wohlhabender Christen beweist.

nommen hätten. Die dabei vorausgesetzte Annahme, daß Plinius von einem Nebeneinander von Wortgottesdienst und Mahlgottesdienst rede, ist schon 1916 von H. Lietzmann[1]) durch die Hypothese in Frage gestellt worden, daß Plinius vielmehr von der morgendlichen Tauffeier und vom Mahlgottesdienst rede. Diese Hypothese hat A. KURFESS in zwei Aufsätzen erneuert und dahin präzisiert, daß Plinius fälschlicherweise auch die Taufe als allsonntägliche Feier verstanden und den Unterschied zwischen Täuflingen und Gesamtgemeinde nicht beachtet habe; die von Plinius einvernommenen abgefallenen Christen hätten erklärt, daß nach dem Erlaß des Vereinsedikts durch Trajan die Christen die Abendmahlsfeier aufgegeben hätten, nicht dagegen die Taufe. Die Hypothese Lietzmanns ist durch diese neue Verteidigung nicht wahrscheinlicher geworden. Denn Plinius redet zu deutlich von einem *regelmäßigen* Nebeneinander einer vor Sonnenaufgang stattfindenden Feier mit einer Verpflichtung durch *sacramentum* und einem carmen an Christus und einer später am selben Tage stattfindenden Mahlfeier, und es besteht auch kein Grund zu der Annahme, daß diese beiden Feiern nicht für die ganze Gemeinde regelmäßig gegolten hätten. Auch ist es mehr als unwahrscheinlich, daß die Christengemeinden jemals unter äußerem Zwang die Mahlfeier aufgegeben haben sollten; diese Angabe muß sich vielmehr auf die Aufgabe *aller* gottesdienstlichen Feiern durch die abgefallenen Christen beziehen. Daß Plinius in Einzelheiten die Aussagen der abgefallenen Zeugen mißverstanden hat, ist natürlich gut möglich, und vielleicht ist die Verpflichtung durch ein *sacramentum* in der Tat aus der Tauffeier fälschlich in den regelmäßigen Mahlgottesdienst eingetragen. Die Beziehung des *sacramento se obstringere* auf die gottesdienstliche Verlesung der 10 Gebote (Kraemer) ist ja auch nicht sehr wahrscheinlich. So vieles also auch unsicher bleibt, eines dürfte noch immer aus dem Pliniusbrief mit Sicherheit für die Geschichte des christlichen Gottesdienstes hervorgehen: daß zu Beginn des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien Wort- und Mahlgottesdienst noch getrennt gefeiert wurden, woraus wohl zu schließen ist, daß die Mahlfeier auch noch als richtige Mahlzeit begangen wurde.

Da über die Erforschung der ältesten Geschichte des Abendmahls bereits E. Lohmeyer ausführlich berichtet hat[2]), bleiben in diesem Zusammenhang nur noch zwei Arbeiten über die älteste Geschichte der Taufe zu erwähnen. O. CULLMANN macht in seinem Aufsatz über eine alte Taufformel (wieder abgedruckt im Anhang des Buches über Urchristentum und Gottesdienst) darauf aufmerksam, daß in der Apostelgeschichte (8 36, 10 47, 11 17) und

1) Geschichtl. Studien für A. Hauck, 1916, 34 ff.; übernommen von K. MÜLLER-H. VON CAMPENHAUSEN, Kirchengeschichte I, 1, ^{3}1941, 112.

2) Th. R. N. F. 9, 1937, 273 ff.; 10, 1938, 81 ff.

Matth 3 14 im Zusammenhang von Texten, die von der Taufe handeln, das Wort κωλύειν begegnet, und hat daran die Vermutung geknüpft, daß man sich in der älteren Zeit vor Erteilung der Taufe vergewissert habe, ob der Kandidat kein Hindernis für die Erteilung der Taufe biete; nach Feststellung der Richtigkeit sprach man die Formel οὐδὲν κωλύει. C. meint diese Formel sei vielleicht judenchristlichen Ursprungs, weil man sich in diesen Kreisen vor der Taufe erst vergewissern wollte, daß der Taufkandidat auch beschnitten sei. Die Annahme einer liturgischen Sitte dieser Art ist durchaus möglich, wenn auch nicht streng beweisbar; daß man sich in judenchristlichen Kreisen erst bei der Taufe des Beschnittenseins des Kandidaten vergewissert haben sollte, ist freilich wenig einleuchtend. Die Frage nach dem Alter der Kindertaufe ist in den Jahren 1928—1930 zwischen A. Oepke und H. Windisch ausführlich erörtert worden[1]) mit dem Ergebnis, daß die Kindertaufe schon in der apostolischen Zeit geübt worden sei, freilich schwerlich die Säuglingstaufe. Dieses Resultat hat J. Jeremias zu sichern und näher zu umgrenzen versucht. Er vertritt zwei Argumente: 1. Die Johannestaufe geht auf die jüdische Proselytentaufe zurück; da die Proselytentaufe auch Säuglinge mitumfaßte, sei infolge dieser religionsgeschichtlichen Wurzel der auf die Johannestaufe zurückgehenden christlichen Taufe die Übung der Taufe von Kindern jeglichen Alters beim Übertritt heidnischer Familien zum Christentum von vorneherein zu vermuten. 2. Das Neue Testament bezeugt nicht nur die Aufnahme ganzer Familien in die Kirche, sondern zeigt darüber hinaus, daß man zur Zeit von 1 Kor 7 14 Kinder getauft habe, die vor dem Eintritt eines ihrer Eltern in die christliche Gemeinde geboren worden waren, während man zur Zeit von Kol 2 12 und Mark 10 15 auch schon die christlichen Eltern geborenen Kinder getauft habe. „Die apostolische Kirche ist etwa zwischen 60 und 70 dazu übergegangen, außer den (von Anfang an getauften) Kindern der Übertretenden auch die in der Gemeinde geborenen Kinder zu taufen. Und zwar als Säuglinge!“ Beide Argumente sind aber höchst fraglich, was hier aber nicht im einzelnen bewiesen werden kann[2]). Denn auf der einen Seite hat J. nicht nachweisen können, daß die Johannestaufe wirklich auf die Proselytentaufe zurückgeht; es ist vielmehr nach wie vor wahrscheinlicher, daß der Täufer in seinem Taufbrauch von jüdisch-synkretistischen Taufsekten abhängig ist[3]). Und auf der andern Seite läßt sich aus 1 Kor 7 14, Kol 2 12, Mark 10 15 nur durch unmögliche Exegese entnehmen, daß zuerst nur übe

1) Siehe die Literaturangabe bei A. Oepke, Theol. Wörtb. z. NT I, 193 541, A. 72.

2) Vgl. meine Besprechung in der Christl. Welt 1939, 521 f.

3) Vgl. besonders J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syr 1935, 85 ff.

tretende und dann auch in christlichen Ehen geborene Kinder getauft wurden. Auch J. hat darum nicht mehr nachweisen können, als daß *vielleicht* im neutestamentlichen Zeitalter gelegentlich die Kindertaufe geübt worden ist, während für die Übung der Säuglingstaufe ebensowenig Beweise vorliegen wie für die *regelmäßige* Übung der Kindertaufe.

Die Entstehung und Geschichte der Gemeindeämter in der ältesten Christenheit ist in den letzten Jahren nicht mehr ausführlich dargestellt worden. Eine sehr gute kurze Darstellung bot K. Müller in seiner Kirchengeschichte[1]), und einen Abriß boten von verschiedenen Gesichtspunkten aus A. C. Headlam und F. Gerke in dem für die Konferenz über „Glaube und Kirchenverfassung" in Edinburgh 1937 herausgegebenen Sammelband der theologischen Kommission über „The Ministry and the Sacraments". Beide Arbeiten stimmen überein in der Schilderung der unter Leitung der Apostel mit Petrus als *primus inter pares* stehenden Urgemeinde und der Feststellung des Nebeneinanders der gesamtkirchlichen charismatischen Ämter (Apostel, Propheten, Lehrer) und der lokalen Gemeindeämter in der heidenchristlichen Kirche. Haedlam will aber dann nachweisen, daß in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts die Überlebenden des apostolischen Zeitalters die Organisation der Kirche in die Hand nehmen, und daß der monarchische Episkopat seine Entstehung allein dem stärkeren Hervortreten des schon immer vorhandenen Vorsitzenden des Presbyterkollegiums verdankte. Aber für diese Behauptungen lassen sich keine ausreichenden Belege anführen, und auf alle Fälle werden dabei die Quellen zu sehr auf eine Ebene gestellt. Gerke dagegen betont in seinem ausgezeichneten Aufsatz zunächst, daß in der Urgemeinde und bei Paulus die Apostel ebenso wie die reisenden Missionare und die Gemeindeamtsträger völlig als vom Herrn abhängig empfunden wurden, obwohl die Entstehung der *Gemeinde*ämter den Übergang von der Geistberufung zur festen Ordnung einleitete. Er betont weiter richtig, daß das Amt der Bischöfe (= Presbyter) und Diakonen nicht ursprünglich aus wirtschaftlichen Funktionen hervorgegangen sei, sondern aus der Fürsorge für die ganze Gemeinde in Kultus, Lehre und Leben. Und besonders überzeugend ist der Nachweis, daß bis zum Ende des ersten Jahrhunderts im ganzen Westen der Kirche (Rom, Griechenland) keine Ansätze eines monarchischen Episkopats zu spüren sind, sondern daß sich hier überall das pluralistische Bischof-Presbyteramt findet, das von den Gemeinden geschaffen wurde als Ersatz für den schwindenden apostolischen Dienst der Trias Apostel-Propheten-Lehrer. Das gilt auch noch für den 1. Clemensbrief[2]), wo aber dieses Amt nicht nur auf Got-

1) I, 1, ^{3}1941, 116 ff.

2) Die von Gerke schon 1931 in seiner Arbeit über „Die Stellung des ersten

tes Willen zurückgeführt wird wie in der gesamten Urchristenheit, sondern durch dogmatische Legenden gestützt wird, wodurch die Gefahr der Verfügung des Amtes über Wort und Sakrament entsteht. In Syrien und Kleinasien finden wir dagegen zur gleichen Zeit den monarchischen Episkopat mit den dem Bischof untergeordneten Presbytern und Diakonen, der nicht Zweckmäßigkeitsgründen entsprungen ist, sondern dem religiösen Gedanken der Einheit des Leibes Christi, die repräsentiert wird durch den Bischof. Aber im Westen wie Osten bleibt das Amt noch ganz auf die Einzelgemeinde beschränkt, das über die Einzelgemeinde hinausgreifende kirchliche Amt ist nur in seinen Ansätzen zu ahnen[1]).

Neben diesen geschichtlichen Zusammenfassungen sind noch vier Arbeiten zu nennen, die die Frage der urchristlichen Gemeindämter mehr grundsätzlich behandeln. E. G. GULIN weist darauf hin, daß mit der Entstehung der Urgemeinde das Prinzip der Autorität und Tradition bereits gegeben war, woraus sich die Notwendigkeit sichtbarer Organe ergab. Er zeigt weiter, daß die Grenze zwischen den Ämtern fließend war, und möchte aus der Tatsache, daß Jesus Prophet, Hirt, Episkopos, Lehrer genannt wird, schließen, daß die Inhaber dieser Ämter als Stellvertreter Christi angesehen wurden; dieser Schluß ist aber nicht beweiskräftig, da es sich ja bei diesen Titeln um geläufige Begriffe handelt, die wie auf die Amtsträger auch auf Christus übertragen wurden. O. BAUERNFEIND betont in seinem reichlich dunkel formulierten Aufsatz, daß es im Urchristentum kein Amt gegeben habe, das von der Wortverkündigung grundsätzlich getrennt werden könnte. Die Rolle der Urapostel in der ältesten Gemeinde wird dann aber auf Grund der Apostelgeschichte ebenso überbetont wi-

---

Clemensbriefs innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts" vertretene These, daß der 1. Clem kein Prebyteramt *neben* dem Bischofsamt kennt, ist richtig, nur ist übersehen, daß 1. Clem die Bischöfe auch Presbyter *nennen* kann.

1) Auch F. J. LEENHARDT hat in seiner später noch zu besprechenden Schrift „Etudes sur l'Eglise dans le Nouveau Testament", Genf 1940, die Frage der Gemeindeämter ausführlich besprochen. Die Ausführungen über die Urgemeinde leiden ebenso wie die über den Epheserbrief und die Pastoralbriefe am Fehlen historischer Kritik an den Quellen. Dagegen sind die Ausführungen über Paulus wertvoll, in denen gezeigt wird, daß Paulus sich den Gemeinden gegenüber aus Autorität weiß, weil er ihnen gegenüber Christus repräsentiert, und daß Paulus als für die Existenz der Kirche notwendig nur die charismatischen Ämter der Apostel-Propheten, Lehrer ansieht, die zur ganzen Kirche gehören und den Dienst am Worte Christi ausüben. Falsch ist dagegen die Behauptung, das Apostelamt beruhe nach Paulus nicht auf der Schau des Auferstandenen, Apostel sei, durch wen Christus spricht; denn dagegen sprechen sowohl das Kerygma 1. Kor 15 wie die eigenen Aussagen des Paulus.

die Unterwürfigkeit des Paulus gegenüber den Uraposteln. Richtig ist dagegen gesehen, daß die Autorität des Apostels Paulus gegenüber seinen Gemeinden nicht absolut war, sondern gebunden blieb an die Anerkennung der apostolischen Entscheidung als Entscheidung des Herrn durch die Gemeinde. Die Ordnung in der Gemeinde wurde eben als *gemeinsamer Dienst* dem Herrn gegenüber verstanden. K. L. SCHMIDT legt einerseits darauf den Nachdruck, daß es in der neutestamentlichen Zeit keine feste Zahl und Abgrenzung der Gemeindeämter gegeben hat, und daß alle Ämter gemeinsam, gruppiert um den „Dienst der Versöhnung", das *ministerium* der neutestamentlichen Kirche darstellen, darum fehlt das Amt des Priesters und damit jede Basis für die Lehre von der apostolischen Sukzession. Andererseits wird mit Recht hervorgehoben, daß es nicht schon zwischen Urgemeinde und Paulus einen Übergang von einer charismatisch-pneumatischen zu einer juristisch-pneumatischen Amtsauffassung gegeben habe, da Paulus und die Urgemeinde dieselbe Auffassung vom Amt hatten; dieser Übergang fand erst statt, als die selbstverständlichen *res juris humani* den Rang von *res juris divini* erhielten, womit dann freilich (aber erst jenseits des Urchristentums) der Schritt zum Katholizismus getan war. Schließlich hat H. v. CAMPENHAUSEN in einer vorzüglichen Arbeit nachgewiesen, daß es in der Urkirche von jeher eine Ordnung der Gemeinde mit Unterordnung unter führende Personen gegeben hat; diese Unterordnung war aber frei von jeder Möglichkeit des Zwanges, weil *alle* Ämter als charismatisch und vom Heiligen Geist übertragen empfunden wurden und Amtsträger ebenso wie Gemeinde *gemeinsam* der richtenden Hoheit des Geistes unterworfen blieben. Es wird von hier aus besonders gezeigt, daß ein formales Recht nicht entstehen konnte, solange die Führung durch den Geist lebendig empfunden wurde, und daß darum weder von Paulus noch vom 3. Johannesbrief, ja nicht einmal vom 1. Clemensbrief blinder Gehorsam gefordert wurde, weil das Amt seine Vollmacht nur beweisen kann durch das überführende, geistmächtige Wort. Damit ist in der Tat aufgezeigt, warum in der ältesten Christenheit Amt und Recht von jeher trotz des Wissens um die pneumatische Führung der Gemeinde vorhanden waren[1]).

Es bleibt zum Schluß noch auf drei neuere Arbeiten zur urchristlichen Chronologie hinzuweisen. Da es bekanntermaßen nicht möglich ist, das

---

1) Unzugänglich blieb mir H. D. WENDLAND, Geist, Recht und Amt in der Urkirche, Archiv f. ev. Kirchenrecht 1, 1938, 289 ff. Nichts Neues bietet der Aufsatz von M. ALBERTZ, Die Ordnung der Kirche im NT, Theologia viatorum, 1939, 53 ff. (daß der dreifache Dienst der Apostel, Propheten und Lehrer zurückgehe auf den dreifachen Dienst der Kirche des ATs in Gesetz, Propheten und Weisheit (S. 60), ist freilich völlig unbegründet.)

Todesjahr Jesu sicher festzulegen[1]), bleiben für die Chronologie des U
christentums fast ausschließlich die Anhaltspunkte übrig, die sich aus de
Apostelgeschichte für das Leben des Paulus ergeben. Obwohl seit der Au
findung der Gallio-Inschrift der korinthische Aufenthalt des Paulus m
einiger Sicherheit datiert werden kann, bleiben alle weiteren Daten dag
gen auch jetzt nur annähernd festlegbar, weil nicht nur das Verhältnis vo
Apostelkonzil und 1. Missionsreise verschieden bestimmt wird, sondern we
auch die Notizen über die Dauer der einzelnen Missionsreisen sehr verschi
den ausgewertet werden können. Infolgedessen differieren die verschiedene
Berechnungen für die entscheidenden Ereignisse im Leben des Paulus un
damit auch für die Festlegung des Apostelkonzils usw. um mehrere Jahre[2]
Trotzdem werden immer wieder Versuche unternommen, die Chronologi
auf eine neue Basis zu stellen. C. J. CADOUX legt seiner Berechnung zw
völlig unsichere Voraussetzungen zugrunde, daß nämlich 1. das Jahr 30 da
wahrscheinlichste Todesjahr Jesu sei, und daß 2. die Notizen der Apostel
geschichte über das Wachsen der Christengemeinde (2 47, 6 7 usw.) genau
Abstände von 5 Jahren bezeichneten. Die von diesen Voraussetzungen au
berechneten Daten (z. B. Bekehrung des Paulus 35, Martyrium des Jako
bus 41—42 usw.) sind infolgedessen völlig willkürlich, zumal noch zu ihre
Aufrechterhaltung die Angaben des Galaterbriefs über die Jahre zwische
Bekehrung und Apostelkonzil auf 12 bis 13 Jahre zusammengedrängt wer
den müssen. Ernster zu nehmen ist der Versuch von J. KNOX. Er wi
grundsätzlich nur von den Angaben der Paulusbriefe ausgehen und ider
tifiziert dabei die 14 Jahre vor dem Apostelkonzil nach Gal 2 1 (die 3 Jahr
Gal 1 18 werden in die 14 Jahre eingerechnet) mit den 14 Jahren, die di
Entrückung des Paulus zurücklag, als 2 Kor 12 2 geschrieben wurde. Be
der Annahme dieser Gleichsetzung meint also Paulus mit der im 2. Korin
therbrief erwähnten Entrückung die im Galaterbrief als chronologische
Ausgangspunkt genannte Bekehrung. Wenn das Apostelkonzil 14 Jahr
nach der Bekehrung und zugleich zur Zeit des langen Aufenthalts des Pau
lus in Ephesus, also kurz vor der Abfassung des 2. Korintherbriefs statt
fand, so war Paulus vor dem Apostelkonzil schon in Galatien, Makedonier
Griechenland und der Asia tätig gewesen, so daß das Apostelkonzil in di
Mitte der großen Missionsreisen des Paulus fällt. K. berechnet von diese
Voraussetzung aus die Bekehrung des Paulus auf 37, das Apostelkonz

---

1) Vgl. das Gutachten von M. DIBELIUS und W. KÖHLER. Theol. Bl. 1
1934, 65 ff.

2) Vgl. die guten Zusammenfassungen bei A. JÜLICHER—E. FASCHER, Ein
leitung in das NT, 1931, 32 ff. und K. LAKE, Beginnings of Christianity I,
1933, 445 ff.

auf 51, die Verhaftung in Jerusalem auf 53. Es ergibt sich dann, daß die Apostelgeschichte das Apostelkonzil und den Prozeß vor Gallio zu früh angesetzt hat, und daß der Galaterbrief nicht viel früher als der 2. Korintherbrief geschrieben sein kann. Dieser Versuch Knox' ist darum bemerkenswert, weil er, methodisch durchaus berechtigt, einmal nur von den Angaben der Paulusbriefe ausgeht; aber auch hier sind einige Voraussetzungen gemacht, die unmöglich oder unsicher sind, und darum ist auch dieser Versuch schwerlich haltbar. Unmöglich ist die Identifizierung der 14 Jahre von Gal 2 1 und 2 Kor 12 2, weil 2 Kor 12 2 die Bekehrung des Paulus nicht gemeint sein *kann*[1]), fraglich ist nicht nur die Berechnung des Jahres der Verhaftung des Paulus in Jerusalem, sondern auch die Einrechnung der drei Jahre Gal 1 18 in die 14 Jahre Gal 2 1. Es scheint mir darum nicht berechtigt, von diesen Voraussetzungen aus die Ansetzung des Apostelkonzils und der Gallio-Episode durch die Apostelgeschichte zu bestreiten, so daß kein ausreichender Grund dafür beigebracht ist, daß man nicht wie bisher durch kritische Zusammenschau von Paulusbriefen *und* Apostelgeschichte die Daten der Wirksamkeit des Paulus berechnen solle.

Am bedeutendsten ist die Arbeit von G. HÖLSCHER. Er hat durch sorgfältige Analyse von Josephus nachgewiesen, daß dem Josephus zwar ein zuverlässiges Verzeichnis der Reihenfolge der Hohepriester vorlag, daß aber die chronologischen Angaben über die Amtsdauer der Hohepriester für die Zeit vor Agrippa I. unzuverlässig sind. Er sucht darüber hinaus zu zeigen, daß die evangelische Überlieferung den Namen des Jesus verhörenden Hohepriesters nicht sicher gekannt habe. Die Berechnung des Todesjahres Jesu wird darum von H. unabhängig von der Frage nach dem Hohepriester von Gal 1 18 ff. aus vorgenommen. Danach lag die Bekehrung des Paulus 15 oder 16 Jahre vor dem Apostelkonzil; das Apostelkonzil muß aber vor der in das Jahr 43/44 fallenden Flucht des Petrus aus Jerusalem fallen (ist also bei Apg 11 27 ff. anzusetzen), daher muß die Bekehrung des Paulus 28/29 oder 27/28 stattgefunden haben. Dann kann Jesus nur Ostern 27 gestorben sein, was in das 1. Amtsjahr des Pilatus führt; daß das 15. Jahr des Tiberius (Luk 3 1 wahrscheinlich auf 27/28 anzusetzen) dann das Auftreten Jesu um ein Jahr zu spät datiert, sei bei den auch sonst bei Lukas begegnenden chronologischen Irrtümern ohne Bedeutung. Nun hat H. zweifellos gezeigt, daß die urchristliche Überlieferung über den Hohepriester,

1) So auch H. G. OPITZ, Theol. Lit. Ztg. 64, 1939, 235; vgl. dazu W. G. KÜMMEL, Röm 7 und die Bekehrung des Paulus 1929, 148. H. STEEGE, Das Damaskuserlebnis des Paulus in seinen Selbstzeugnissen, 1931, 73 ff.; A. SCHLATTER, Paulus der Bote Jesu, 1934, 400.

der Jesus verurteilte, nicht einhelliger Meinung war, obwohl es schwerlic
nötig ist, den Namen des Kaiphas in Luk 3 2 und Apg 4 6 als Interpolatio
zu streichen und in Apg 5 17 durch Konjektur *Ἄννας* einzusetzen. Aber di
Berechnung, die H. dann selber vornimmt, unterliegt auch schweren B
denken. Denn die Ansetzung des Apostelkonzils vor Apg 12 ist, wie scho
oben gezeigt wurde, durchaus fraglich; die Berechnung der 14 + 3 Jahre i
Gal 1 18 ff. auf 15 oder 16 Jahre setzt eine reichlich ungenaue Formulieru
des Paulus voraus. Und setzt man das Apostelkonzil so früh an wie H., s
kommt man mit der Zeit des korinthischen Aufenthalts des Paulus gemä
der Gallio-Inschrift in Konflikt, da zwischen 43 und 51/52/53 dann nur d
nach hinten verschobene 1. Missionsreise (Apg 13, 14) und die 2. Mission
reise Apg 15 36—18 17) zu liegen kämen, die aber diesen langen Zeitrau
schwerlich ausfüllen. Da dazu noch bei Hölschers Berechnung das 15. Jah
des Tiberius (Luk 3 1) als irrtümlich angenommen werden muß, erwei
sich seine Chronologie als äußerst fragwürdig. Es dürfte sich also aus de
Untersuchungen Hölschers nur ergeben, daß man bei der Festlegung d
Todesjahres Jesu die Regierungszeit des Hohepriesters nicht mehr in A
schlag bringen darf. Dagegen bleiben nach wie vor die festen Punkte f
die Chronologie des Urchristentums die Ansetzung des Apostelkonz
auf 48/49 (zurückgerechnet vom korinthischen Aufenthalt des Paulus au
der durch die Gallio-Inschrift festgelegt ist) und die Ansetzung der B
kehrung des Paulus auf ca. 32/33 (nach Gal 1 18 ff. vom Apostelkonzil z
rückgerechnet). Das Todesjahr Jesu muß vor diesem Termin der Bekehru
des Paulus und nach dem Amtsantritt des Pilatus (26/27) liegen, wohl au
nach dem 15. Jahr des Tiberius (27/28), aber eine genauere Festlegung
uns nicht möglich.

Damit sind die wichtigeren Arbeiten des letzten Jahrzehnts zur äußer
Geschichte des Urchristentums besprochen worden, und es bleibt nur no
die Aufgabe, in einem vierten Teil dieses Berichts auf die Arbeiten z
inneren Geschichte und Gedankenwelt des Urchristentums einzugehen.

Neuere Augustin-Literatur I.

Von H. v. Campenhausen

Der folgende Bericht schließt an den Aufsatz an, den HERMANN DÖRRIES in er Theol. Rundschau 1929, S. 217—245 geboten hat. Doch ist es dem Verf. eider nicht möglich gewesen, die Umschau über die letzten „fünfzehn Jahre ugustin-Forschung" in gleich umfassender Weise fortzusetzen. Die übliche einleitende Bemerkung über nicht erreichbare und nicht gelieferte Werke muß heute it ganz anderem Nachdruck vorangestellt werden. Der Krieg hat nicht nur die ieferung zahlreicher, besonders ausländischer Bücher unmöglich gemacht nd große Bestände vernichtet; durch die Evakuierung unserer Bibliotheken ind auch die vorhandenen vielfach noch nicht verfügbar. Der Leihverkehr ist och nicht im Gange. Schon die bloße Orientierung über Neuerscheinungen, hne Biographien und Rezensionen, ist außerordentlich erschwert. Nur die rwägung, daß diese Schwierigkeiten in Deutschland heute noch mehr oder eniger überall bestehen werden und darum auch ein lückenhafter Bericht vielen illkommen sein kann, hat mich zur Abfassung bestimmt und darf seinen Mängeln zur Entschuldigung dienen.

Der Wunsch nach einer umfassenden Biographie, mit der der letzte Bericht über anderthalb Jahrzehnte Augustin-Forschung von 1914 (?) bis 1929 chloß[1]), ist auch heute noch unerfüllt. Das Jubiläumsjahr 1930 brachte ur eine Reihe der üblichen Skizzen und Lebensbilder, wie sie eben immer ieder in gewissen Abständen zu erscheinen pflegen und auch seither erchienen sind. Den wertvollsten Beitrag für eine künftige Biographie leistete er alte HARNACK, der damals als seine letzte Veröffentlichung Possidius „Leben Augustins" in Übersetzung mit Einleitung, Anmerkungen und Exkursen vorlegte[2]) — eine Abhandlung, die, reich an wichtigen Einzelbeobachtungen, vor allem die Eigenart dieser ersten, schlichten biographischen rfassung in ihrer Begrenztheit und in ihrem Wert mit liebevollem Verständnis herausarbeitete: „Große Eigenschaften müssen auch als Influenzen tudiert werden."

Seitdem sind die im engeren Sinne biographischen Fragen merklich zurückgetreten. Der lebhafte Streit um den Quellenwert der Konfessionen nd die Bekehrung (oder gar die „Bekehrungen") Augustins scheint durch ie großen Untersuchungen NÖRREGAARDS und HOLLS[3]) zu einem gewissen bschluß gebracht zu sein: wer sich ihren Ergebnissen nicht anschließen

1) ThR N. F. 1 (1929) 245.

2) AD. v. HARNACK, Possidius, Augustins Leben, eingeleitet und übersetzt Abh. Preuß. Akad. d. Wiss. Nr. 1) 1930; vgl. H. KARPP, ThR 1943, S. 3.

3) Vgl. ThR 1929, S. 225 ff. Über die kommentierte Ausgabe der Konfessionen von GIBB und MONTGOMERY s. ThR 1943, S. 6 f.

will, hat doch kaum neue Argumente zur Verfügung[1]). Die Arbeit an de Konfessionen hört darum nicht auf, aber das Interesse wendet sich in ein andere Richtung[2]). Das gilt in seiner Weise auch von GUARDINIS glänzen dem, den gewohnten Rahmen einer philologischen Untersuchung ganz ve lassenden Werk, das sich zu einer Einführung in die Persönlichkeit und d Denken Augustins überhaupt ausweitet[3]). Wir haben es hier zweifellos m einer der bedeutendsten Gesamtdeutungen zu tun, die Augustin von mode nem katholischen Standpunkt aus gefunden hat, zugleich mit einer A Abrechnung mit der bisherigen „religionsgeschichtlichen" und protestan schen Forschung. — Unser Bericht bespricht in seinem hier folgenden erst Teil die vorwiegend philosophisch und systematisch orientierte Augusti Literatur; die im engeren Sinn dogmengeschichtlichen Fragen bleiben eine zweiten Teil vorbehalten.

I.

Das uferlose Thema „Augustin und die *Antike*" bildet den Hintergru für jede Erfassung seiner geistigen Persönlichkeit. Unter diesem Gesich punkt ist das große, alle früheren Versuche dieser Art weit hinter si lassende Werk des französischen Altphilologen MARROU in seiner Bedeutu kaum zu überschätzen[4]). Augustin und seine „doctrina christiana" dürf nicht einfach in der üblichen Weise mit den „klassischen" Idealen der an ken Bildung verglichen werden. Sie gehören in den Zusammenhang ih eigenen Zeit des fortschreitenden geistigen Verfalls, der absterbenden Wisse schaftlichkeit und der erstarrenden Rhetorik, wie sie in dem Betrieb der c mals noch ganz heidnisch bestimmten Schule zu Hause war. Der überreic Stoff wird von M. ganz aus den Quellen heraus neu erarbeitet, aber un großen Gesichtspunkten auch wirklich *ver*arbeitet mit einem feinen Verstär nis für Augustins geistige und menschliche Art. Erst so wird seine kult geschichtliche Stellung wirklich klar, die Zeitbedingtheit seiner Bildun schranken wie der Ernst und die Lebendigkeit seiner neuen Position. D Buch steht hier nicht zur Besprechung; aber niemand, der sich mit Augus

1) N. P. GARVEY, Saint. Augustine: Christian or neoplatonist? From retreat at Cassiciacum until his ordination at Hippo, Milw. 1939 und A. AGAZ Le „Confessioni" di S. Agostino, Brescia 1941, liegen mir nicht vor.

2) Über ILSE FREYER, Erlebte und systematische Gestaltung in August Konfessionen 1937, s. ThR 1943, S. 7 ff.

3) R. GUARDINI, Die Bekehrung des hl. Aurelius Augustinus, 1935. D Buch liegt zur Besprechung nicht vor.

4) HENRI-IRÉNÉE MARROU, Saint Augustin et la fin de la Culture anti (Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome, fasc. 145). Paris 1938. — XVI 620 S. Eine eingehende Anzeige des Inhalts bringt B. ALTANER, Theol. R 1939, Sp. 381—386.

– auch als Theologen — befaßt, wird es künftig ohne Schaden beiseite lassen können[1]). Die Einzelfrage nach Augustins Verhältnis zu Virgil behandelt eine vortreffliche Arbeit aus Weinreichs Schule[2]).

Eine von jeder geistesgeschichtlichen Einordnung absehende Sammlung augustinischer Virgilzitate und Reminiszenzen hatte 1907/08 Joh. Vasold in zwei Programmschriften geboten. Schelkle bringt nun in seiner erweiterten Dissertation eine modernen Ansprüchen genügende, solide und geschmackvolle Monographie. In ruhiger Prüfung wird Zitat um Zitat durchgesprochen und sein „traditionsgeschichtlicher Ort", soweit das möglich ist, festgestellt; zum Schluß wird eine Zusammenfassung der Ergebnisse geboten. A. zitiert fast immer aus dem Gedächtnis; seine Quellen sind, abgesehen von der eigenen Virgil-Lektüre, der Volksmund mit seinem zum Sprichwort gewordenen Dichterversen, die Grammatiker und Scholiasten und die neuplatonischen Virgilerklärer, deren philosophische Allegorese übernommen wird, außerdem auch ältere Kirchenväter. Virgil gilt A. wie seiner ganzen Zeit nicht nur als „summus poeta", sondern auch als edler und großer Weltweiser. An Virgils Tierschilderungen übt A. die Interpretatio christiana; die vierte Ekloge hat er natürlich christlich gedeutet. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Auslegung hat er jedoch die heidnische Grundhaltung und Gottesanschauung des Mantuaners niemals übersehen, sondern setzt sich mit ihr energisch auseinander. Die Liebe zu Virgil hat A. auch als Bischof nicht verleugnet; aber es ist doch bezeichnend, wie mit dem Jahr der Priesterweihe (391) die Zitate sofort und unverkennbar absichtlich beschnitten und auf das sozusagen notwendige Maß beschränkt werden: das überflüssige Prunken mit ihnen wird Julian von Aeclanum zu ernstem Vorwurf gemacht.

Eine tiefere Bedeutung gewinnt vor allem die Frage nach A.s Beziehungen zum *Neuplatonismus*[3]). Daß er diesem auch als theologischer Denker Entscheidendes verdankt, ist unbezweifelbar. A. selbst „kennt keinerlei Gegensatz von Religion und Philosophie"[4]), und ist „bis an sein Ende Platoniker geblieben. Was sich allmählich wandelt, ist nicht seine Vorstellung von der wahren Philosophie, sondern allein seine Vorstellung von der Möglichkeit des Menschen, diese Philosophie zu gewinnen[5]). Es ist ein Fortschritt, daß

1) J. Finaert, L'évolution littéraire de Saint Augustin und Ders., Saint Augustin rhéteur, Paris 1939, hat seine Aufgabe weit enger gefaßt, bringt aber, namentlich für die stilistischen Dinge, recht willkommenen Stoff.

2) Karl Hermann Schelkle, Virgil in der Deutung Augustins (Tübinger Beitr. z. Altertumswiss., 32. Heft) 1939.

3) Eine direkte Bekanntschaft A.s mit Philos „Quaestiones et solutiones in Genesin" erweist B. Altaner, A. und Philo von Alexandrien, Z. f. kath. Theol. 1941, S. 81—90; doch scheint sie nur für die augustinische Exegese bedeutsam geworden zu sein.

4) W. Kamlah, „Christentum und Selbstbehauptung", 1940, S. 247, s. unten S. 65 ff.

5) Ebd. S. 269.

die neuere Forschung dieser Lage der Dinge Rechnung trägt. Die groben Entgegensetzungen der theologisch-christlichen oder gar „religiösen" Gedanken A.s und der philosophischen und angeblich „pantheistischen" Elemente aus Plotin sind im allgemeinen ebenso verschwunden wie alle billigen Versuche, seine geistige Eigenart aus der Kreuzung dieser beiden Linien zu verstehen oder vielmehr nur zu erklären. Wie sehr A. auch als systematischer Theologe an Verständlichkeit gewinnt ohne an Eigenart und Bedeutung zu verlieren, wenn man ihn in Zusammenhang mit der philosophischen Entwicklung sieht, zeigt in glänzender Weise E. Benz in seinen Untersuchungen über die „Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik"[1]. Hier wird die Linie des „Voluntarismus" und einer fortschreitenden Überwindung der griechisch-intellektualistischen Fassung des Gottes- und Seinsbegriffs auf zunächst freilich reichlich schmaler Basis von den hermetischen Schriften und der Gnosis über Plotin zu den heidnischen und christlichen Neuplatonikern des lateinischen Westens durchgezogen, und damit erschließen sich erst die richtigen, nicht „psychologischen" (Schmaus), sondern „metaphysischen" Voraussetzungen der augustinischen Trinitätslehre[2].

Im übrigen ist die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen A. und dem Neuplatonismus nicht einfach. Wir wissen nicht einmal, welche Neuplatoniker A. gelesen hat. In erster Linie kommen Porphyrios[3] oder — wahrscheinlicher — Plotin[4], möglicherweise aber auch noch weitere, von A. nicht genannte und uns nicht bekannte lateinische bzw. ins Lateinische übersetzte Schriftsteller in Betracht[5]. (Zu selbständiger Lektüre griechischer Autoren war A. bei seinen recht elementaren griechischen Sprachkenntnissen nicht imstande)[6]. Hinzu kommt, daß die Auffassung Plotins,

1) E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik (Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 1) 1932. Das Buch liegt mir nicht zur Besprechung vor; vgl. E. Wolf, Theol. Blätter 1933, Sp. 300—308.

2) Allerdings sind bei B. ihre „voluntaristischen" Züge etwas einseitig herausgestellt: „Wenn wir absehen von De Trinitate und den wenigen anderen Stellen, wo A. zur Erklärung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses gezwungen wurde, auch die voluntative Seite zu behandeln, so verschwinden die Willens- und Affektmomente enthaltenden Aussagen fast völlig im übergroßen Meer der intellektualistischen" (Hendrikx S. 90 des unten S. 56 ff. besprochenen Werkes).

3) So W. Theiler, Porphyrios und A., 1933; vgl. ThR S. 10 f. 104.

4) So Nörregaard, Barion und P. Henry (ThR 1943, S. 11 ff.), zuletzt im Journ. theol. Stud. 1937, S. 1—23: „Augustine and Plotine". A. Guzzo, Intorno a Sant' Agostino I: Agostino e Plotino (in: Concetto e saggi de storia della Filosofia; Firenze 1940) liegt mir nicht vor.

5) Dies betont mit Recht Hendrikx, a. a. O. S. 182.

6) Vgl. B. Altaner, A. und die griechische Sprache in „Pisciculi" (Dölgerestschrift) 1939, S. 19—40 (ThR 1943, S. 12 Anm. 1).

dem sich das sachlich-philosophische Interesse wieder in verstärktem Maße zuwendet, heute keineswegs einheitlich und nur in mühsamer Arbeit zu gewinnen ist. Nach HARDERS, des Übersetzers, Meinung leben überhaupt bloß zwanzig bis dreißig Menschen, die Plotin auch nur einigermaßen — lesen können[1])! Unter diesen Umständen bedeuten BARIONS Untersuchungen zum Gottesproblem bei Plotin und A. in jedem Fall eine willkommene Hilfe und Einführung[2]).

Die gleiche Frage behandelt W. POHL, „Der Grundgedanke der Philosophie des hl. Augustinus“ [3]), aber unter Voraussetzung einer heute überholten Plotin-Auffassung. Es handelt sich um einen vor weiterem Hörerkreis gehaltenen Vortrag ohne neue Forschungsergebnisse. A. gilt dem Verf. als der Begründer einer Philosophia perennis, die bei THOMAS klassisch entwickelt werde, und als maßgebender Philosoph des Abendlandes bis hin zu Leibniz. Die entgegengesetzte Linie, die von Plotin über Eriugena und Spinoza in den deutschen Idealismus hineinwirke, soll dagegen einer morgenländischen Geistesart entsprechen.

Im einleitenden ersten Teil orientiert B. über Plotins geistesgeschichtliche Stellung[4]) und nimmt zu den Problemen der Forschung nicht immer neuartig, aber behutsam und wohlüberlegt Stellung. Was das Verhältnis A.s zu Plotin betrifft, so ist der Verf. offensichtlich bestrebt, die christliche Eigenart A.s zu betonen. Das geschieht ohne Voreingenommenheit, legt aber die Fragestellung, unter der er an Plotin herantritt, vielleicht doch etwas einseitig fest. Der zweite Teil bringt die speziellen Untersuchungen, die ebenfalls bei Plotin, nicht bei A. ihren Schwerpunkt haben. Gegenüber der verbreiteten Neigung, Plotin vor allem von der Psychologie und Ethik her zu interpretieren — eine Neigung, unter der die A.forschung genau so gelitten hat — tritt die „objektive“, metaphysische Bedeutung seiner Gotteslehre in den Vordergrund. Die Andersartigkeit der christlichen Trinitätsspekulation wird gegenüber der „plotinischen Trias“ scharf betont. Sie liegt, abgesehen vom Inkarnationsgedanken, vor allem in der Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen. Von Plotin aus hätte die Christologie eigentlich subordinatianisch verstanden werden müssen; aber A. las Plotin eben schon mit katholischen Augen und hat diesen Unterschied darum nicht bemerkt. Auch an diesem Punkt leiden die Ausführungen ein wenig unter der allzu „systematischen“

1) E. HARDER, Plotins Schriften, übers. Bd. I, 1930, S. VII.

2) JAK. BARION, Plotin und Augustinus, Untersuchungen zum Gottesproblem (Neue deutsche Forsch., Abt. Philos., Bd. 5) 1935.

3) Vortrag gehalten bei der akad. Augustinusfeier in Wien, 1930.

4) Vgl. hierzu jetzt auch die Aufsätze von H. R. SCHWYZER, Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins, und von W. THEILER, Plotin und die antike Philosophie, im ersten Bande (1944) des neuen „Museum Helveticum“, S. 87 bis 99 und S. 208—225.

Form des Vergleichs; eine dogmengeschichtliche Beobachtung der Zusammenhänge hätte wiederholt weiter führen können. Ein Kapitel über „Gott und Welt" bringt den Nachweis, daß von einem „Pantheismus" Plotins ebensowenig die Rede sein kann wie von eigentlichem Emanatismus (seine, von A. übernommene Lichttheorie ist nach ihren physikalischen Voraussetzungen anders zu interpretieren). In gewisser Weise nähert sich Plotin sogar der Vorstellung einer „Schöpfung", so gewiß er den christlich augustinischen Gedanken an diesem Punkte nicht gewinnt. Doch scheint es, daß er in der Frage, wie das Eine im Verhältnis zur Welt bestimmt werden muß, selbst nicht zu voller Klarheit gelangt ist. Zuletzt wird die plotinische Lehre von der Ekstasis behandelt, die mit seiner Metaphysik engstens zusammen hängt und — besonders über Pseudo-Dionys — für das ganze Mittelalter bedeutsam geworden ist. Die Entscheidung, wieweit A. auch an diesem Punkte Schüler Plotins gewesen ist, führt auf das vielumkämpfte Gebiet der augustinischen Erleuchtungslehre. Unter dem Eindruck der zweifellos neuplatonisch gefärbten Terminologie entschließt sich auch B. dazu, A. als „Mystiker" zu bezeichnen und ihm — im Anschluß an Mager[1]) — sogar „mystische Erlebnisse von einem Umfang und einer Tiefe" zuzuschreiben, „die später kaum mehr erreicht wurden" (S. 162). Allein dies ist in jedem Fall eine unhaltbare Übertreibung; darüber hinaus dürfte die Frage nach dem mystischen Charakter des augustinischen Denkens heute grundsätzlich anders zu stellen und zu beantworten sein.

Es ist das Verdienst der musterhaft knappen und gehaltvollen Untersuchung von Hendrikx[2]), an diesem Punkt mit sicherer Methode und unter vollständiger Verwertung aller A.-Texte endlich Klarheit geschaffen zu haben. Voran geht eine grundsätzliche Klärung der Begriffe, die sich ganz in der scholastischen Terminologie für die Stufenleiter der geistlichen Erhebung bewegt, aber gleichzeitig auch an Girgensohns religionspsychologische Unterscheidungen anschließt. Das war notwendig; denn im heutigen Sprachgebrauch, besonders der populär-katholischen Literatur, hat der Begriff „*Mystik*" (ähnlich wie der Begriff der „Aszese") eine derartige Ausweitung erfahren, daß er u. U. kaum noch mehr besagt als „Gottinnigkeit" und so jede Diskussion verwirren muß. Für die vorausgesetzte engere Bestimmung der Mystik gilt die „passive" seelische Haltung in der Gotteserkenntnis als entscheidend, die sich auf höherer Stufe bis zur „passiv umwandelnden Einigung" steigern kann. Die Seele kann auf diese „eingegossene Beschauung" keinen direkten Einfluß mehr ausüben: sie erfährt eine „ge-

1) Al. Mager, A. als Mystiker, Festgabe Geyer I, 1930, S. 83 ff.

2) Ephraem Hendrikx, A.s Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung (Cassiciacum 1), 1936.

vissermaßen wesenhafte" Berührung mit Gott, die jenseits aller Möglichkeit ines diskursiven Denkens steht. An diesem Maßstab gemessen war A. kein Mystiker: die Schau Gottes und der Wahrheit, die er erstrebt, ist für ihn vie alle geistige Erkenntnis gerade nur durch das schlußfolgernde, aktiv-liskursive Denken zu verwirklichen. Die zentrale Stellung der Vernunft st auf allen Stufen seiner Entwickung dieselbe geblieben, mag er auch iber die Grenzen der irdischen Erkenntnis mit der Zeit immer bescheidener gedacht und die Bedeutung des ursprünglich *nur* vorausgehenden Glaubens mmer höher eingeschätzt haben. (Eine unmittelbare Wesensschau Gottes m Diesseits hat A. vollends nur während einer ganz kurzen Periode auf Grund der alttestamentlichen Zeugnisse für möglich gehalten.) Auch die bekannten Erlebnisse, die die Konfessionen schildern, besonders die sog. Ekstase von Ostia[1]) sind bei näherem Zusehen nicht „mystisch" zu interpretieren, sondern schildern den typischen neuplatonischen „Aufstieg" nur bis zu dem Punkt, wo die logische in eine intuitive Betrachtung übergeht. Diese bleibt aber — in der Sprache der Scholastik ausgedrückt — eine „erworbene" und keine „eingegossene Beschauung", insofern es sich um rational erworbene Erkenntnis handelt, die gerade eine entschiedene Eigentätigkeit der Vernunft voraussetzt. Zum gleichen Ergebnis führt eine Untersuchung des von A. zuerst systematisch, wenn auch noch nicht ganz gleichmäßig entwickelten Schemas von den „sieben Gaben des Hl. Geistes"; er hat dies also noch wesentlich anders gefaßt als das Mittelalter. Wenn man sich trotzdem immer wieder über den Charakter der augustinischen Gotteserkenntnis täuschen konnte, so liegt das nicht zuletzt an seiner Terminologie, die — zumal in deutscher Übersetzung — einem von der Scholastik oder auch vom Neuplatonismus herkommenden Leser fast zwangsläufig eine mystische Deutung nahelegen muß. Diesen Irrtum räumt ein wichtiger, der Einzelinterpretation der Texte vorausgehender Abschnitt über die „Erkenntnisterminologie A.s" und über den Sinn der von ihm verwandten Bilder aus dem Wege. Es ist — dies Ergebnis drängt sich so immer wieder auf — in der ganzen Begriffs- und Gedankenwelt A.s psychologisch und metaphysisch kein Platz für eine mystische Gotteserkenntnis im Sinne Plotins. A. ist ein enthusiastischer Idealist, aber kein Mystiker. Das gilt für ihn so gut wie für Origenes im Osten, ja für ihn seiner stärkeren erkenntnistheoretischen Bewußtheit und Klarheit entsprechend in einem noch entschiedeneren Sinn[2]). A. hat also „die mystische Terminologie Plotins zwar

1) Deren mystischen Charakter bestreiten, z. T. im Anschluß an H., auch P. Henry, La vision d'Ostie (Paris 1938) und J. Lebreton, S. Monique et S. Augustin: La vision d'Ostie, Rech. Sc. Rel. 1938, S. 457—472.

2) Der Verf. betont in einem Exkurs über „A. und die Väter" besonders die innere Verwandtschaft zwischen A. und Klemens von Alexandrien. Über dessen

übernommen, ihr aber in Übereinstimmung mit seinem eigenen Erleben einen wesentlich abgeschwächten Inhalt beigelegt" (S. 184). So wirkt der christliche Theologe seiner geistigen Gestalt nach eigentlich „klassischer" als der letzte große Philosoph der heidnischen Antike.

Das m. E. unwiderlegliche Ergebnis des Hendrikxschen Buches steht an diesem Punkt im Gegensatz zu der bis dahin vorherrschenden Auslegung der augustinischen *Erkenntnistheorie*. Doch bedeutet die Korrektur in der Frage der Mystik (die in manchen Fällen überdies mehr die Sprache als die Sache trifft) keineswegs eine Erledigung der sonst auf diesem Gebiet schon geleisteten Arbeit. Das gilt vor allem für das fundamentale Werk über A.: „Metaphysik der Erkenntnis", mit dem *Hessen* seine verschiedenen früheren Schriften zum Thema, z. T. ergänzend und verbessernd, zusammenfaßt[1]). Es handelt sich hier um ein systematisches Buch, geschrieben mit einem nicht verschwiegenen, seiner Tendenz nach nicht immer ganz augustinischen Interesse im Sinne der modernen Wertphilosophie und Phänomenologie, zugleich aber um eine Leistung von betonter historischer Gewissenhaftigkeit. Dem Verf. liegt daran, nicht zu harmonisieren, sondern die Eigenart des augustinischen Denkens im Gegensatz zu allem Thomismus und späterem Augustinismus herauszuarbeiten. Die augustinische Erkenntnistheorie ist durch und durch metaphysisch bestimmt und von den letzten platonisch-neuplatonischen Voraussetzungen des Denkens nicht ablösbar. Zwar hat besonders der alte A. den Wert der Sinneserfahrung für die Erkenntnis der veränderlichen, empirischen Dinge etwas höher eingeschätzt als der genuine Platonismus: sie vermitteln ihm kein bloßes „Meinen", sondern wirkliches Wissen, scientia, die neben der sapientia ein gewisses Recht behält. Aber grundlegend bleibt doch die sapientia im Sinne eines schroffen psychologischen Dualismus: alles höhere Erkennen der Ideen, angefangen von den mathematischen und dialektischen Wahrheiten, ist ein rein geistiger Vorgang, in dem die Welt des Intelligiblen dem Menschengeist sich unmittelbar erschließt bzw. von Gott „eingestrahlt" wird, so daß er sie in ihrer logischen Evidenz „intuitiv" erfassen kann. Das ist das Wesen der augustinischen Illuminations- oder Irradiationstheorie. Sie ermöglicht auch die eigentümliche Form des augustinischen „Gottesbeweises". Der „Mundus intelligibilis" der Ideen[2]) als

Stellung in der Frage von „Glauben und Wissen" vgl. jetzt E. Mollani, The conception of the Gospel in the Alexandrinian Theology, Norske Vid.-Akad. Skr. II, H.-F.Kl. 1938, Nr. 2. S. 75—84 und Max Pohlenz, Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum, Gött. Nachr. 1943, S. 103—180.

1) Joh. Hessen, A.s Metaphysik der Erkenntnis. 1931.

2) Die Entwicklung dieses Begriffes schildert das schöne Buch von Joche Ritter, Mundus intelligibilis, Unters. z. Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei A. 1937.

ler incommutabilia vera bildet nämlich eine Einheit, die notwendig von der einen veritas incommutabilis, die Gott ist, umschlossen und getragen wird — deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Doch sind die Ideen nach H. selbst schon wirklich seiende Größen. „In A.s Gottesbeweis handelt es sich also nicht um einen Schluß vom Logischen auf ein Ontisches, vom Geltenden auf ein Seiendes als vielmehr um den Schluß vom Vielen auf das Eine" (S. 142). Von einem kosmologischen Gottesbeweis bei A. kann dagegen in einem strengen Sinne nicht die Rede sein. Seine kosmologischen Gedankengänge haben nicht eigentlich den Charakter von Beweisen, bedeuten ihm selbst auch nichts Neues und Selbständiges neben dem — übrigens nicht immer ganz gleichmäßig durchgeführten — „Veritas-Beweis", sondern dienen nur dazu, Gott, dessen Dasein fest steht, auch „als Schöpfer aller Dinge, als Urquell aller Realität und Vollkommenheit zu erweisen" (S. 194). — Alle Ergebnisse werden in breit angelegter Untersuchung und mit ausführlicher Diskussion entgegenstehender Auffassungen gewonnen und gesichert. Ganz besonders wertvoll ist die jeweils gebotene Geschichte des Nachlebens der augustinischen Ideen und ihrer mehr oder weniger tiefgreifenden Umformung in der Theologie des Mittelalters. Das abschließende 3. Buch behandelt ex professo das Verhältnis der augustinischen und thomistischen Lehre vom menschlichen Erkennen. Freilich muß sich das Ergebnis dieser Darlegungen jeweils verschieben, wenn man mit Hendrikx die Krönung der augustinischen Noetik in einer mystisch-unmittelbaren Gottesschau nicht mehr annehmen kann. A. rückt dann dem platonisch-augustinischen Mystiker Bonaventura ebensoviel ferner, als er Thomas von Aquino, wenigstens unter diesem Gesichtspunkt, näher kommt. Man spürt, wie alle Verhandlungen um A. zugleich auch zu einer Stellungnahme werden im theologischen Ringen des heutigen Katholizismus.

Mit Hessens Werk überschneidet sich teilweise die von ganz anderem Standpunkt aus durchgeführte Studie, in der HAENCHEN die Frage nach der Gewißheit beim jungen A. untersucht[1]). Sie ist über der Arbeit an der Neuherausgabe von Karl HEIMS „Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher" entstanden; für eine eingehende Behandlung der augustinischen Frühschriften bis zur Taufe, die auch den biographischen Fragen Rechnung trägt, fehlte dort der Raum. „A.s Lösung läßt sich in dem einen Satz zusammenfassen: In der Gewißheit um die Wahrheiten der denknotwendigen Sätze haben wir die Gewißheit um Gott und unser Heil" (S. 90). Besteht das Heil im Besitz der Wahrheitserkenntnis, so besteht die Heilsgewißheit in der Gewißheit ihres unerschütterlichen Fort-

1) ERNST HAENCHEN, Die Frage nach der Gewißheit beim jungen A. (Tübinger Studien z. syst. Theol., 1. Heft) 1932.

bestands: von *hier* aus kommt es zum Beweis für die Unsterblichkeit der Seele (S. 68). Der idealistische Glaube an die lebenspendende Macht und Ewigkeit der Wahrheit trägt und durchdringt alles — im Glauben an den Gott der geistigen Wahrheit fühlt sich der junge A. als Christ. Dieses Ergebnis wird in einem Schlußkapitel sehr streng gegen die tieferen christlichen Erkenntnisse abgesetzt, die A. noch völlig fremd zu sein scheinen. M. E. wird es dem existentiellen Gehalt des augustinischen Wollens auch für diese Periode nicht völlig gerecht. Kann man wirklich sagen, daß A.s Gottesglaube, wie er sich besonders in den Soliloquien darstellt, „an der Wahrheit erwachsen" sei? (S. 29). Die Geschichte von A.s Entwicklung, in der die ethisch-persönlichen neben den theoretischen Anliegen eine so große Rolle gespielt haben, läßt eine solche Annahme kaum zu. Und wenn A., der zu keiner Zeit seines Lebens von der Gottesfrage losgekommen ist[1]), bei Beschwörung der „Wahrheit" zugestandenermaßen „nie an etwas anderes denkt als an Gott" (S. 40) — kann man diese dann wirklich noch als ein im wesentlichen „abstrakte" und „unpersönliche" Größe verstehen (S. 54–60)? So müssen wohl auch die systematischen Ansätze, die hie und da zu einer personalistischen Fassung der Begriffe, zu einer ethischen Akzentuierung der Wahrheit hinführen, etwas ernster genommen werden, als es der Verf. anscheinend tut.

Behält Haenchens Untersuchung auch neben Hessens Werk ihren Wert, so ist der Zweck eines weiteren Schriftchens, das Maria Simon über „Gewißheit und Wahrheit bei A." veröffentlicht hat[2]), nicht recht einzusehen. Kein Vor- wort, kein Nachwort, keine Zusammenfassung geben Auskunft; Literatur wird kaum berücksichtigt, und gerade Haenchens und Hessens Darlegungen (dies zum mindesten in der letzten, abschließenden Fassung des oben besprochenen Werkes) sind gänzlich übersehen. Die Arbeit bringt ein ziemlich tot wirkendes Mosaik augustinischer Gedanken, unter neuzeitliche Gesichtspunkte geordnet, ohne stärkere sachliche Durchdringung und Interpretation. Sie wirkt eigentlich nur wie ein Referat aus irgendeinem philosophischen Seminar.

Auch M. Simon stützt sich in erster Linie auf die Frühschriften A.s. Die „Soliloquien", das schönste und reichste Dokument dieser Periode, sind jetzt vom Verlag Kösel und Pustet in einem äußerlich ansprechenden Bändchen deutsch herausgebracht worden[3]). Es handelt sich um die erste deutsche Übersetzung

1) Übrigens scheinen mir die auf S. 8 des Buches angezogenen Sätze A.s nicht überzeugend gegen Nörregaards These zu sprechen, daß A. niemals „ernsthaft" ein Skeptiker gewesen sei.

2) Maria Simon, Gewißheit und Wahrheit bei A. (Universitas-Archiv Bd. 92) 1938.

3) Aurelius Augustinus: Selbstgespräche. Die echten Soliloquien, ins Deutsche übertragen von Dr. phil. Ludw. Schopp. Mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Ad. Dyroff, Prof. d. Philos. a. d. Univ. Bonn, o. J. (1938).

dieser wichtigen Schrift, die darum willkommen ist, auch wenn sie etwas schulmäßig anmutet. Die Einleitung von DYROFF bringt einige vergleichende Bemerkungen über die Bedeutung dieses Dialogs und seine eigenartige Form (das Ich hält Zwiesprache mit der göttlichen Vernunft, die sich in seinem Inneren zum Wort meldet). Die Anmerkungen wären besser fortgeblieben. Sie greifen ganz willkürlich einzelne Punkte heraus, über die der Herausgeber unterrichtet war, weil sie ihm von seinen eigenen philosophischen A.-Studien her nahe lagen. Zur Stützung der einleitend aufgestellten These, „daß A.s ‚Selbstgespräche' die Prägezüge deutschen Denkens an sich tragen", wird mit pseudogelehrter Umständlichkeit ein Versuch unternommen, die *Möglichkeit* einer germanischen Abkunft des Kirchenvaters zu erweisen. Die Hinweise auf die Literatur sind ebenfalls zufällig und lückenhaft, besonders was die protestantischen und im engeren Sinne biographischen und kirchengeschichtlichen Beiträge anlangt.

Das neuere philosophisch-theologische Interesse hat sich besonders der *Anthropologie* A.s zugewandt. Auch sie ist ohne die neuplatonischen Grundzüge in der Psychologie und Ethik nicht zu verstehen; andererseits spiegelt sie besonders deutlich die persönliche Seite von A.s religiöser Entwicklung, die von Anfang an im Zeichen des Paulinismus steht und diese paulinischen Elemente fortlaufend verstärkt hat. Eine groß angelegte, stoffreiche und besonders auch in der Literaturverwertung sehr umsichtige Darstellung der augustinischen Anthropologie hat DINKLER vorgelegt[1]). Sie setzt sich ausdrücklich gegen eine einseitig ontologische Betrachtungsweise ab und verfährt in systematischer Hinsicht einigermaßen eklektisch, immer bestrebt, vor allem den lebendigen Reichtum, die Bewegtheit und die religiöse Tendenz der ineinandergreifenden philosophischen, theologischen und psychologischen Gedankengänge bei A. zur vollen Geltung zu bringen. Die Predigten werden um ihrer Unmittelbarkeit und Unbefangenheit willen besonders beachtet; die vor den Konfessionen liegenden Schriften bleiben beiseite; denn es geht um die anthropologischen Anschauungen des „reifen" A. (der freilich gerade hier bis zuletzt in der Entwicklung blieb). Den Hintergrund gibt zunächst eine einleitende Skizze des paulinischen und des neuplatonischen Menschenbildes. Den Hauptteil des Buches füllt eine Darstellung der verschiedenen Stufen und Möglichkeiten des Menschen nach dem Verlust der paradiesischen Idealität, die einst Adam, der „Spiegel des Selbstverständnisses", vor dem Falle besaß: der Mensch erscheint als „Kranker", „Kämpfender" und „Gesunder" bis zur abschließenden Vollendung durch Tod und Auferstehung. Manche vielumstrittene Frage der augustinischen Anthropologie findet dabei mehr oder weniger ausführliche Behandlung (Affektbegriff, Kreatianismus, Dichotomie, Fegfeuer usw.). Aufs Ganze ge-

1) ERICH DINKLER, Die Anthropologie A.s (Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgesch., 4. Bd.) 1934.

sehen liegt dem Verf. vor allem an der Betonung des durchaus „theozentr
schen" Charakters aller anthropologischen Darlegungen. Nicht Christu
aber auch nicht der Mensch als solcher stehen im Mittelpunkt, sondern all
wird unmittelbar sub specie Dei gesehen, und erst von hier aus ist das Wese
des Menschen verständlich und deutbar. „So spitzt sich die Anthropolog
A.s zu zu einer Metaphysik der Seele. Die Seele soll in die Sphäre des Met
physischen transzendieren, um ihre urgegebene Stellung vor Gott und dam
ihre Realität wiederzufinden" (S. 241 f.). Mit dieser eschatologischen Be
stimmung der Anthropologie hängt eine weitere, wesentliche Eigentümlich
keit zusammen: die durchaus dynamische, in ständiger Bewegung stehend
Gestalt dieses Menschseins. Gleichzeitig erkennt A. die Vielschichtigke
des menschlichen Seins. Bewegung bestimmt nicht nur seine Oberfläche; i
Menschen, auch im Christenmenschen kämpfen miteinander ständig zw
entgegengesetzte Willensrichtungen, von denen die eine nach „oben", z
Gott und damit zum wahren Sein, die andere nach „unten", zum „Fleisch
und zum Nichts hin tendiert. Es ist eine entscheidende Frage, wieweit dies
Zwiespältigkeit im Sinne A.s auf den Dualismus der aus „Fleisch" un
„Geist" gebildeten Menschen„natur" zurückgeführt werden kann.

D. betont sehr stark die sinnliche Bedeutung der concupiscentia, die neben d
superbia als die eigentliche Triebkraft des Bösen im Menschen erscheint. In d
Tat liegt der psychologische Ausgangspunkt für die besondere Färbung des B
griffs bei A. in der geschlechtlich-sinnlichen Sphäre, die in seiner eigenen En
wicklung einen so breiten Raum eingenommen hat. Aber wenn es andererseit
doch richtig ist, daß A. bei seinen anthropologischen Aussagen unter wechselnd
Aspekten immer die Totalität des „ganzen" Menschen im Auge hat, so wird ma
auch betonen dürfen, daß sich der Begriff bei ihm durchaus zu einem Symb
des bösen Wollens schlechthin erweitert, das auch das „Geistige" des Mensch
erfaßt, ja gerade hier — so gut wie die superbia — wurzeln soll. So wird man au
den Wunsch des alten A., die sittliche Neutralität der caro wenigstens grun
sätzlich zu wahren, etwas ernster nehmen, als es bei D. anscheinend geschieht

Der ganze Prozeß wird von A. psychologisch lebendig ausgemalt und b
sonders gern unter dem Bilde einer allmählich fortschreitenden Heilun
bzw. Erkrankung beschrieben. A. kennt nicht mehr das schroffe Entwede
Oder im Sinne der christozentrischen Verkündigung bei Paulus. Auch d
nie fehlende Betonung der theoretischen neben den voluntativen Kräfte
wirkt in diese Richtung: das Ringen um fortschreitende Gotteserkenntn
bewirkt zugleich eine wirkliche Annäherung an Gott — „ein neuplatonisc
ethischer Kampf im paulinischen Gewande", heißt es einmal in freilich übe
spitzender Formulierung (S. 142). Bezeichnenderweise überwiegt das op
sche Bild des Schauens bei A. auch stets das biblische „Hören" Gottes a
entscheidendes Mittel der Begegnung[1]).

1) Hierüber s. Kamlah, S. 273 ff.

Die letzten existentiellen Zusammenhänge dieser verschiedenen symptomatischen Züge in A.s Anthropologie werden nicht völlig aufgedeckt. D. benennt gelegentlich den individualistischen Grundzug. Aber sein Buch bleibt im wesentlichen doch auf das Bild des Menschen beschränkt, wie er sich im Umkreis der augustinischen Erlösungslehre darbietet; der ganze, für A. so wichtige Problemkreis der Nächstenliebe, des sozialen Lebens und der Geschichte wird nicht mehr in Angriff genommen[1]). Hier hilft heute das große Werk von NYGREN über „Eros und Agape" ein gutes Stück weiter, dessen zweiter, geschichtlicher Teil gerade bei A. einen gewissen Höhepunkt erreicht[2]): nie wieder haben sich beide Begriffe der „Liebe" so tief verschlungen und durchdrungen wie bei A. Eine ältere Untersuchung von Hannah ARENDT ist nicht historisch orientiert[3]). Sie bewegt sich in der HEIDEGGERschen Terminologie, die die Qualität der augustinischen Aussagen mehrfach in fremdartiger Weise tönt, und deckt in „philosophischer Interpretation" bei A. Schwierigkeiten und Fragen auf, die ihn selbst so nie bedrückt und beschäftigt haben. Trotzdem sind die sehr scharfsinnigen Analysen lehrreich und interessant.

In drei Kreisen wird die Eigenart und Aporie der augustinischen Einstellung zum Nächsten herausgearbeitet. Bei der Fassung des „amor qua appetitus" wendet sich der Mensch nur im Rahmen einer vorgegebenen objektiven Ordnung dem Nächsten zu, in der „ordinata dilectio", die vom summum bonum Gottes her bestimmt ist. Unter dem Gesichtspunkt der Geschöpflichkeit und ihrer Erfüllung in der caritas liebt die ihr Selbst verleugnende Seele auch nicht eigentlich den Nächsten, sondern er ist ihr bloß „Anlaß", sie greift über ihn hinaus zu Gott und liebt nicht ihn, sondern die Liebe selbst. Nur in der Verbundenheit einer ursprünglichen Verwandtschaft von Adam her, die vor Gott zu einer Gemeinsamkeit der Sünde und der Erlösung wird, kommt die Gemeinschaft der Gläubigen wirklich zustande; und „obwohl erst auf dem Grunde der Zugehörigkeit zum genus humanum der andere überhaupt begegnen kann, so wird doch erst in der Isoliertheit des einzelnen coram Deo dieser andere zum Nächsten" (S. 90).

Dinkler schließt seine Darstellung der augustinischen Anthropologie mit einem Kapitel über „das Sein des Menschen und das Problem der Zeit". Die enge Verbindung zwischen beiden ergibt sich aus dem eschatologischen Verständnis des Menschen, wie aus der Analyse des Zeitbegriffs bei A.

---

1) In KAMLAHS Buch ist „ein Schlußkapitel über A.s Gemeinschafts- und Geschichtsphilosophie" leider gleichfalls nicht mehr zur Ausführung gelangt.

2) A. NYGREN, Eros und Agape II, 1937; vgl. auch „Simul iustus et peccator bei A. und Luther", Z. f. syst. Theol. 1939, S. 364—379 und „Die Ehrenrettung von Amor bei Aug.", *Δράγμα* M. P. Nilsson dedicatum, 1939, S. 367—373.

3) HANNAH ARENDT, Der Liebesbegriff bei A., Versuch einer philosophischen Interpretation (Philos. Forsch. 9), 1929.

„Nur in der Seele lebt die Zeit als Ganzes", und der Mensch, der in seine Gegenwart nicht ruhen kann, muß den Dualismus von Zeit und Ewigkeit überwinden, „indem er sich in seiner Zeitlichkeit durch die Ewigkeit Gottes bestimmen läßt" (S. 239). — Einen sehr begrenzten Ausschnitt aus der augustinischen Zeitphilosophie untersucht VERWIEBE: das Verhältnis von Zeit und Welt[1]). In etwas mühseliger und umständlicher Gedankenentwicklung werden die Aussagen A.s in eine neue Form umgegossen, die der modernen philosophischen Begrifflichkeit im Stile Heideggers entspricht. Für das Verständnis A.s erscheint mir dieser Weg nicht sehr fruchtbar. Doch ist den Feststellungen des Verf. zuzustimmen. (Auch H. Ahrendt befaßt sich in Fortführung einer Bemerkung Heideggers mit dem Begriff des mundus bei A.)

Der Verf. scheidet einen mehr antiken Begriff der Welt als „universus mundus", den Inbegriff alles Seienden, von dem der Welt als „creatura Dei" — jeder entspricht ein eigener Begriff von „Zeit". In den Anmerkungen wird in willkommener Weise auf die Zusammenhänge mit der antiken Philosophie hingewiesen, wobei die entscheidende Bedeutung Plotins, der den Begriff der Zeit endgültig von der Gestirnbewegung trennte, erneut hervortritt. Eine neue Problematik entsteht durch das Hereintragen des christlichen Schöpfungsgedankens bei A.: es gilt nun zu zeigen, wieso Gott grundsätzlich jenseits der Zeit in der Ewigkeit steht, die Welt vor ihm in einem völligen „simul" entstanden ist und nun in ihrer mutabilitas in der mit ihr erschaffenen Zeit abläuft. Die Zeit in ihrer Flüchtigkeit wird zum besonderen Ausdruck des Geschaffenseins der Welt aus dem Nichts, und Gottes Ewigkeit ist grundsätzlich etwas anderes als eine endlose Erstreckung in der Zeit.

Von einer völligen Zurücknahme der Zeit aus dem Kosmos in den Menschen kann, wie KAMLAH sehr schön zeigt, vor allem darum nicht die Rede sein, weil die Zeit von Gott geschaffen und im Anschaun Gottes ewig gegenwärtig bleibt. „Weil Gott ist, darum ist die Zeit immer wieder ‚draußen' als Gottes Geschöpf, mag sie auch, weil der Mensch nicht Gott ist, zuweilen nach ‚innen' gerettet werden müssen. Erst der moderne Atheismus hat die radikale Zurücknahme der Zeit in den Menschen herausgefordert" (S. 284).

An VERWIEBE schließt sich z. T. eine philosophische Dissertation von KLARA HARTMANN an über den Tod und das menschliche Dasein bei A.[2]). Als Aufsatz ist sie 1932 in der „Catholica" erschienen. Sie bringt in der Hauptsache einen quellenmäßig belegten Überblick über die augustinische Erlösungslehre mit besonderer Berücksichtigung des Todesproblems und ist durch DINKLERS gewichtigere Darlegungen heute überholt. Die gelegentliche philosophische Etikettierung

1) WALTER VERWIEBE, Welt und Zeit bei A. (Forsch. z. Gesch. d. Philo u. d. Pädagogik, V. Bd.) 1933.

2) CLARA HARTMANN, Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei A,, Diss. phil. Gießen, 1932.

der augustinischen Gedankengänge durch die Verf. wirkt recht äußerlich; eine stärkere systematische Durchdringung wird kaum versucht.

Vom Standpunkt des Priesters und praktischen Schulmanns nähert sich Wessel A. mit den Fragen sexueller Erziehung[1]). A., der Entdecker des Unbewußten und Triebhaften im menschlichen Seelenleben, erscheint ja mitunter fast wie ein Vorläufer der Psychoanalyse, und besonders die Konfessionen sind auf diesem Gebiet reich an interessanten Beobachtungen. Doch geht die Arbeit auf derartiges leider nicht ein. Vielmehr bewegt sie sich rein systematisch in ziemlich starren und allgemeinen Gedankengängen über Sexualpädagogik und Körper, Sexualpädagogik und Wissen, Gewissen und Gnade, die mit Augustinzitaten unterbaut werden. Geboten wird so eine Zusammenstellung von augustinischen Gedanken zur Erziehungslehre in naiv thomistischer Interpretation mit bevorzugter Anwendung auf das sexualpädagogische Gebiet. Bezeichnend ist die Verteidigung A.s gegen Mausbachs Anklage auf einen gewissen „Spiritualismus" und „Radikalismus" (S. 9 ff.): mit Hilfe der scholastischen Unterscheidungen entsteht aus lauter augustinischen Aussagen eine wohlstabilisierte thomistische Ordnung, in der auch eine „gesunde" Bejahung aller diesseitigen körperlichen Werte ihren Platz findet. Doch wird der „theozentrische" Grundzug allen augustinischen Denkens auch in dieser Darstellungsweise immer noch deutlich: nur von dem wahren, Wissen und Willen bestimmenden Gottesverhältnis her läßt sich die Ethik und somit auch eine richtige Auffassung des sexuellen Lebens entwerfen. Von dessen „Entfaltung" hätte A. allerdings m. E. unmöglich reden können.

Die meisten philosophischen Bemühungen um die Gedankenwelt A.s setzen bei Einzelfragen ein, die als solche systematisch interessieren und deshalb verfolgt werden. Es ist die besondere Bedeutung des schon mehrfach berührten Werkes von Kamlah[2]), daß es mit A. selber als Lehrer und Sprecher des Christentums die Auseinandersetzung sucht und findet. Zwar geschieht dies auch hier unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt, nämlich unter dem Gesichtspunkt einer bewußt nichtchristlichen, *politischen* Weltanschauung, die in der „geschichtlichen Selbstbehauptung" die höchste menschliche Forderung und Notwendigkeit erkennt; aber eben dies ist ein zentrales und existentielles Anliegen, und K. wendet sich damit an A., weil dieser mit seiner „Civitas Dei" die ursprünglich gesetzte christliche Ablehnung der

1) Jos. Wessel, Bedeutung und Wesen der sexuellen Erziehung in augustinischer Gottesschau. Ein Beitrag zur christl. Erziehungslehre. Diss. Münster 1938.

2) Wilh. Kamlah, Christentum und Selbstbehauptung. Philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu A.s „Bürgerschaft Gottes", 1940.

politischen Selbstbehauptung erstmals bewußt zum Thema gemacht und so „das monumentalste geschichtliche Zeugnis der Auseinandersetzung des Christentums mit politischer Selbstbehauptung" geschaffen habe. Die Auseinandersetzung bewegt sich auf hohem Niveau und vermeidet sorgsam jeden gehässig polemischen Nebenton im Sinne der antichristlichen Schlagwortliteratur. Wenn, heißt es, „hier die Frage Christentum oder Selbstbehauptung in wissenschaftlicher Besinnung zugunsten der Selbstbehauptung entschieden werden soll, so kann das überhaupt nicht in der unrühmlichen lediglich polemischen Absicht geschehen, das Christentum wieder einmal und wieder mit den gerade aktuellsten Mitteln wissenschaftlich zu bekämpfen. Sondern es kann ausschließlich in der Absicht geschehen, den Aufbau einer neuen Lehre von einer adligen Selbstbehauptung in der Auseinandersetzung mit dem Christentum zu fördern" (S. 5). Dies erscheint im Sinn des Verf.s offenbar auch darum so dringend geboten, weil das Christentum bei seinem Verfall und Rückgang, der als unaufhaltsam gilt, weithin nur einer verwüstenden Aufklärung das Feld geräumt habe, die einer echten Philosophie als der schlimmere Gegner erscheinen muß.

Bei klarer innerer Einheit ist das Buch in seiner Verbindung historischer und philosophischer, exegetischer und systematischer Erörterungen und Darlegungen als Ganzes doch nicht leicht zu besprechen. Grundlegend ist die Voraussetzung des totalen Widerspruchs zwischen „Christentum" und „Selbstbehauptung", dessen Entfaltung das ganze Buch durchzieht. Dazu ist es notwendig, daß der Begriff des politischen Daseins so vertieft und gesteigert wird, daß es alle Möglichkeiten des Menschseins in sich zu fassen und zu erfüllen scheint, das Christentum aber umgekehrt so sehr eingeengt wird, daß nicht nur eine Theologie des Politischen, sondern überhaupt jedes christliche Stehen und geistige Sich-behaupten in dieser Welt als eine Unmöglichkeit erscheint. An diesem m. E. nach beiden Seiten hin undurchführbaren Versuch scheitert das Werk in seinem eigentlichen Anliegen. Aber die Tiefe, mit der die Auseinandersetzung nicht nur um im engeren Sinn „politische", sondern auch und gerade um die allgemein existentiellen Fragen der Haltung und des geistigen Lebens geführt wird, geben ihm trotzdem ein ungewöhnliches Gewicht. Die ontologischen Untersuchungen des zweiten Teils gehören nicht nur zu dem Wertvollsten, was für ein vertieftes Verständnis der augustinischen Gedankenwelt in letzter Zeit beigebracht worden ist, sondern verdienen auch um ihrer selbst willen Beachtung und weithin Zustimmung gerade auch der Theologen. Philosophisch ist der Verf. vielleicht in einem ähnlichen Sinne ein abtrünniger Schüler Heideggers, wie er sich theologisch als Schüler Bultmanns bekennt.

Es geht bei dem Begriff der „Selbstbehauptung" um das geschichtliche Dasein des Menschen. In Abgrenzung gegen BULTMANN läßt K. das bloße M

einandersein des „Umgangs" noch nicht als eigentliche Geschichtlichkeit gelten. Entscheidend ist ihm die Hingabe an das politische Wir zum Kampf an der Grenze gegen die Fremde, durch den der Raum des Heimischen, Schönen, Vertrauten und damit auch die Möglichkeit eines freien Umgangs überhaupt erst gewonnen wird. Aus der unleugbaren soziologischen Priorität des Politischen wird bei K. aber sofort ein bleibender und totaler Vorrang, demgegenüber alle Möglichkeiten einer unmittelbaren menschlichen Verbundenheit am Politischen vorbei zu zweitrangiger Bedeutung herabsinken und zweifelhaft in ihrer Echtheit werden. Von der Unmittelbarkeit eines entgrenzten Nächsten oder Mitmenschen geht das christliche bzw. aufgeklärte humanistische Denken nach K. aber gerade aus. Dagegen steht nun die „Hingabe" des einzelnen an die konkrete Gemeinschaft und zuhöchst ans Vaterland, die das Leben in jeder Hinsicht bestimmen soll und kann. In dieser Hingabe gewinnt der Mensch ein natürliches, vertrauendes Verhältnis zum Dasein überhaupt; auch der Tod wird im Dienst des bleibenden Volkes sinnvoll und leicht, und „in seiner schönen Verstehbarkeit verweist das Seiende auf Gott als den sinnspendenden Ursprung" (S. 328). Der Verf. redet so, als ob es Tod, Schicksal und Leiden bloß in der gewünschten Blickrichtung und nicht auch in undurchdringlicher Sinnwidrigkeit und Isolierung gäbe; darum gilt auch das Dasein Gottes wie eine Art höherer Selbstverständlichkeit, und die Schwierigkeiten, mit denen die Theologen hier zu ringen haben, sind für K. nur Symptom ihrer hoffnungslos sinnwidrigen Stellungnahme.

Das Christentum ist für K. wie für Bultmann seinem Wesen nach radikalisiertes Judentum. In K.s Sinne heißt das aber, daß mit der Ausscheidung der letzten Reste israelitischer „Geschichtlichkeit" durch die neue Eschatologie des Christentums ein unbedingter Verzicht auf *jedes* menschliche Eingrenzen und irdische Sichbehaupten Wirklichkeit geworden sei. Der Verf. versteht die existentielle Bedeutung der Eschatologie und setzt sein Verständnis des Urchristentums von hier aus treffend und scharf gegen die ältere „historistische" oder kulturprotestantische Betrachtungsweise ab [1]). Aber er verkennt nun seinerseits den dialektischen Charakter, den das christliche Weltverhältnis von der Eschatologie her gewinnt: das „Haben als hätte man nicht" erscheint vielmehr als grundsätzliches Nichthaben, und an die Stelle der Gott Raum gebenden Distanz und Freiheit gegenüber jedem irdischen Wir tritt eine radikale „christliche Vereinzelung". Kein Wunder, daß eine überzeugende Scheidung des Christentums von der Gnosis danach nicht mehr gelingt. Es ist mir unverständlich, warum der Verf., der Luther als echten Erneuerer urchristlichen Denkens versteht, in der Verteidigung seiner Auffassung trotzdem einer Auseinandersetzung mit ihm einfach aus dem Wege geht. Luthers Zwei-Reiche-Lehre bedeutet doch die großartigste Auslegung, die das urchristliche Weltverhältnis gerade unter politischem

1) Man vermißt neben Sohm, Troeltsch, Overbeck und M. Dibelius, denen ausführliche Exkurse gewidmet werden, in diesem Zusammenhang ein Wort über A. Schweitzer, bei dem die Hervorhebung der eschatologischen Mythologie bei gleichzeitiger Verständnislosigkeit für deren sachliche Bedeutung den äußersten Punkt erreicht.

Gesichtspunkt gefunden hat, und ihr Recht oder Unrecht mußte diskutiert werden. Sie hätte K.s entgegengesetzter Deutung freilich wesentlich größere Schwierigkeiten bereitet als A. Eine kurze, glänzende Kritik des lutherischen Preußentums bietet für diese Unterlassung natürlich keinen Ersatz.

Besonderes Gewicht wird auf die Unvereinbarkeit der christlichen Eschatologie mit echter Wissenschaft und Philosophie gelegt, natürlich nicht im banalen Sinn der aufgeklärten Kritik des christlichen „Wunderglaubens" usw., sondern deshalb, weil die Wissenschaft und Philosophie im geistigen Raume einen dem politischen entsprechenden geistigen Willen zur Welthinkehr und Weltbeherrschung verraten, der dem Christentum untersagt sein soll. In erstaunlich massiver Auslegung wird die paulinische Verwerfung der Weisheit dieser Welt zur exegetischen Begründung herangezogen — als ob es sich für Paulus dabei um Philosophie und Wissenschaft und nicht um den gnostischen Weg der Erlösung gehandelt hätte! Nach K. haben erst die Apologeten mit der Aufnahme der antiken Philosophie einen Weg eingeschlagen, der die ursprüngliche, eigentlich christliche Haltung preisgab, dennoch aber das Christentum in paradoxer Weise gerettet, ja als eine der Beharrung fähige „Religion" überhaupt erst ermöglicht haben soll. Dieser Vorgang habe sich im Protestantismus bei der Übernahme des scholastischen Erbes dann noch einmal wiederholt. Erst die neuere protestantische Theologie soll sich der Unmöglichkeit dieses Weges bewußt geworden sein und hat die Krise des Christentums damit vollends unheilbar gemacht. (Hier wie auch sonst oft leiden die Ausführungen an der summarischen Unbestimmtheit und Anonymität, mit der der Verf. seine Gegner kennzeichnet und bezeichnet.) Wieviel tiefer und lebendiger als in dieser gewalttätigen Konstruktion wird das gleiche, hier gemeinte Phänomen in Links Buch über Luthers Ringen um die Freiheit der Theologie von der Philosophie sichtbar, das übrigens auch A. selbst behandelt![1]).

Es scheint ein durchgängiges Gesetz aller antichristlichen Polemik zu sein, daß sie dem Christentum „Inkonsequenz" vorwerfen muß und ihrerseits vermeintlich notwendige Konsequenzen dort zieht, wo sie aus der lebendigen Mitte des Christentums selbst gerade nicht gezogen werden. Auch K. läßt die innere Einheit der „eschatologischen" Weltgelöstheit, Weltoffenheit und Weltkritik im Christentum nicht gelten und unterbaut seine systematische These mit einem ziemlich umfangreichen ersten Teil (S. 21—164) „zur Entstehung des Christentums", das Wort im Sinne einer festen, Tradition, Bestand und geschichtliche Schwerkraft besitzenden Größe genommen. Die dahin führende Entwicklung muß natürlich als ein in sich widersprüchlich, ja im Grunde „unmöglicher" Vorgang erscheinen.

Stofflich handelt es sich hier weithin um dieselben Dinge, die man früher unter dem Stichwort der „Katholisierung" (und „Hellensierung") des Christentums zu behandeln pflegte, und tatsächlich lesen sich diese Kapitel weithin wie ein

1) Wilh. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von Philosophie. München, Kaiser 1940. Vgl. ThR 1943, 39 ff.

geistreiche Wiederholung des alten liberalen Geschichtsbildes in einer neuen Begrifflichkeit. Nur daß die Entwicklung zur „Kirche" hin in einen tieferen Zusammenhang eingeordnet ist und der vermeintliche Gegensatz zu den Ursprüngen noch entschiedener und radikaler behauptet wird. Wieder werden „Hierarchie", Kirchenrecht (Bußdisziplin) und ganz besonders die wissenschaftliche Theologie der Apologeten als entscheidende Symptome der Wandlung hervorgehoben. Aber auch K. gibt eine gewisse historische „Notwendigkeit" dieser Entwicklung zu, und auch er stößt sich nicht daran, daß die alte Kirche, mit ganz anderen Maßstäben messend, von *diesem* „Abfall", um den es sich doch handeln muß, eigentlich nichts bemerkt hat. Da sich der Überblick übrigens auf sehr schmaler stofflicher Basis bewegt und überwiegend aus zweiter Hand gearbeitet ist, bringt er historisch auch kaum neue Erkenntnisse, worüber der systematische Aufwand und die Schärfe der Polemik mitunter täuschen können: sie richtet sich im wesentlichen nur gegen begriffliche Schiefheiten der älteren liberalen Forschung und bringt die notwendige Umorientierung unter dem neuen Gesichtspunkt der eschatologischen „Entgeschichtlichung" und „Vereinzelung". Auch dieser Gesichtspunkt erscheint uns, wie angedeutet, problematisch; doch müßte die Kritik hier ihr Recht gegen K. in einer gründlichen Auslegung des NT.s bewähren.

Der zweite, wesentlich umfangreichere und bedeutsamere Teil des Buches bewegt sich um A.s „Civitas Dei". Er ist z. T. auch ganz abgesehen von seinem philosophischen Inhalt für die A.-Forschung wichtig. Das gilt besonders von den beiden ersten Kapiteln über A.s „angeblichen doppelten Kirchenbegriff" und A.s „Abkehr von der Idee des Gottesstaates".

Die Rede von A.s doppeltem oder dreifachem Kirchenbegriff geht von der an sich richtigen Beobachtung aus, daß A. die bloßen Schein- und Namenchristen, die die Sakramente mitempfangen, nicht wirklich, sondern eben bloß scheinbar zur Kirche gehören läßt und bei seiner Einschätzung des donum perseverantiae auch die Frommen mit dem numerus praedestinatorum nicht gleichsetzt. Aber man darf aus diesem Tatbestand keine Vielfältigkeit des augustinischen Kirchen*begriffs* machen. A. kennt den „eschatologischen Unterschied von Bösen und Guten, von Jetzt und Dann"; aber „er läßt ihn in der Gemeinde jetzt nicht wiederkehren als begrifflichen Unterschied als: Gemeinde der Heiligen und sakramentale Gemeinde, sondern als: Gemeinde und nicht mehr Gemeinde. „Ecclesia" bleibt bei A. eben immer eine durchaus eschatologische Größe und heißt niemals so viel wie „empirische Gemeinde". Erst die spätmittelalterlichen Kirchenkritiker (Wiclif) entdecken, was A. ganz ferne lag, daß man die wahre ecclesia der Erwählten ausspielen kann gegen die ecclesia, wie sie ist. Vielleicht ist das allgemeine Bild der augustinischen Ekklesiologie mit dieser Feststellung nicht so tiefgreifend gewandelt, wie der Verf. annimmt; aber ihre Bedeutsamkeit erweist sich doch sofort, wenn er sich nach dieser begrifflichen Klärung der vielverhandelten Frage nach dem Verhältnis von ecclesia und civitas Dei zuwendet. Ist nämlich die ecclesia bei A. tatsächlich immer eine eschatologische und keine „empirische" Größe, so ergibt sich die Gleichung zwischen beiden ohne weiteres, und sie wird von A., wie K. richtig bemerkt, nur deshalb nicht ausdrücklich voll-

zogen, weil sie ihm einfach eine Selbstverständlichkeit war. — Die neue Übersetzung „Bürgerschaft" für civitas wird darum gewählt, weil so die „bürgerschaftliche Geschichtlichkeit" am besten zur Geltung kommt. Von den drei Bedeutungen des lateinischen civitas: „Bürgerrecht", „Bürgergemeinde" und „Stadt" läßt sich die letzte für die Zwecke des Verf.s am leichtesten entbehren. Daß sich die neue Übersetzung allgemeiner durchsetzen wird, ist wohl nicht zu erwarten.

Es handelt sich bei dem Nachweis der „eschatologischen" Bedeutung vom A.s Kirchenbegriff nicht um bloße Begriffe. A. ist wirklich der Erneuerer der urchristlichen Stellungnahme in der Welt des Politischen und das in einer Zeit, die seit Eusebius mit vollen Segeln auf den Fluten einer „christlichen" Reichs- und Kaiserideologie dahinfährt und den Welt- und Gottesstaat auf Erden zu bauen beginnt. A., der Wiedererwecker der „Verfolgungseschatologie", ist darum auch ganz und gar nicht Wegbereiter der mittelalterlichen Lehren über „Staat und Kirche", wie man immer wieder zu hören bekommt. Als „krasse Ausnahme" steht er zwischen den Zeiten mit ihrer Vergöttlichung des Politischen und ihrer Politisierung des Kirchlichen[1]) — es ist ein unbestreitbares Verdienst des Verf., dies mit alle Schärfe herausgestellt zu haben.

Die folgenden Kapitel (3—6) bringen in ständiger Zwiesprache mit A. Werk die Entfaltung der eigenen Position des Verf.s, wie wir sie in freilich sehr schnellen Zügen schon umrissen haben. Was ihn an A. anzieht, ist der ursprüngliche philosophische Reichtum seiner ontologischen (metaphysischen) Gedankenwelt, die der moderne Protestantismus wie die moderne Aufklärung übersehen oder als Schranke von A.s religiöser bzw. erkenntnis kritischer Bedeutung entschuldigt haben. Er befindet sich dabei in der einigermaßen komplizierten Situation, A. sachlich gegen beide in Schutz nehmen zu wollen, während er doch gerade das Christentum für die moderne Verirrung verantwortlich macht, als dessen echter Zeuge ihm wiederum A. gilt. Denn echtes, eschatologisches Christentum muß sich nach K. eigentlich dem ontologischen Denken versagen. Der christliche „Rückzug aus der Kosmos" des Anschaubaren und Verstehbaren auf die Seele und deren unanschaulichen Gott hat das Vertrauen, die Hingabe, ja das Interesse an der Natur und am Sein angeblich zerstört, die der Mensch zum Dasein andererseits doch nicht entbehren kann. Das Christentum berührt sich in seiner Wirkung mit der vereinzelnden, glaubenslosen, bloße Sicherheiten und Feststellbarkeiten suchenden Aufklärung, trotzdem bekämpfen sich beide, un-

1) Daß A.s eschatologisches Denken auch nicht etwa in die hierarchisch-politische Richtung abgleitet, zeigt K. in Übereinstimmung mit Karl Müller in einem Aufsatz über „Ecclesia und regnum Dei bei A.", Philologus 193 S. 248—264.

gegen beide stellt sich die echte, konsequente Philosophie der Hingabe und Geschichtlichkeit. Das ist eine einigermaßen verwirrende Linienführung, hinter der sich der Glaube an eine Art von Unschuld des Daseins abzeichnet, die für den aufgeblähten Raum des Politischen immer wieder mit einer Entschiedenheit behauptet wird, deren Recht mir nicht „einsichtig" geworden ist[1]). Aber glücklicherweise können diese allgemeinen weltanschaulichen Verknüpfungen mehr oder weniger beiseite bleiben, wo es sich um die ganz ausgezeichneten ontologischen Interpretationen in concreto handelt, die m. E. die größte Stärke des Buches ausmachen. Im folgenden sollen ihre wichtigsten Gegenstände wenigstens genannt werden.

Kap. 3: „Das Sein Gottes und der Welt":
Sein bedeutet für A. „anschaubar sein"; dadurch ist auch der Begriff der inneren Anschauung in A.s Erleuchtungslehre bestimmt. Erleuchtete Anschauung ist beglückend oder, „anders gesagt: das angeschaute Sein ist schön". Das schöne Sein ist zugleich „gut", nämlich jeweils zu etwas gut. Sein ist soviel wie sinnvollsein. „Das Nichts beginnt nicht erst da, wo nichts mehr festgestellt werden kann, sondern bereits da, wo nichts mehr verstanden werden kann" (S. 306). Von hier aus verliert auch die Deutung des malum als privatio boni ihre angebliche Wunderlichkeit. Zum Schluß faßt der Verf. seine eigene Meinung höchst bezeichnend in folgendes Postulat zusammen: „Die Selbstbehauptung bedarf der Verstehbarkeit des Seienden in dem Sinne, daß ihr das Seiende seinen Sinn *von sich her entgegenträgt*. Sie bedarf einer Welt, die ‚an sich' gut und damit verstehbar sei. Die Frage nach der Möglichkeit des menschlichen Seins bleibt solange unbeantwortet, wie das Verständnis von Sein als Gut-sein und Schön-sein nicht zurückgewonnen ist" (S. 297 f.).

Kap. 4: „Die Hingabe und ihre Gewißheit"
enthält herrliche Untersuchungen über das Wesen der vertrauenden Gelöstheit, die die Aufklärung in ihrem Streben nach Sicherung ohne Hingabe nicht kennt, das Christentum aber zu Unrecht auch der Philosophie abspricht und nur für sich und seinen Glauben in Anspruch nehmen möchte. In Wirklichkeit ist sie nach K. gerade bei der geschichtlichen Selbstbehauptung zu Hause, die das natürliche Vorrecht des Nahen und Nächsten zu wahren weiß.

Kap. 5: „Das wahre Leben und die Moral"
bringt zunächst eine sehr ernsthafte Verteidigung des augustinischen „Eudämonismus" im Zusammenhang seiner Ontologie, wobei der anrüchige Begriff der „Glückseligkeit" als Ziel allen Strebens sehr glücklich durch „wahres Leben" ersetzt wird. Weniger befriedigend ist die anschließende Polemik gegen „die" protestantische Entgegensetzung von Eros und Agape (ohne Berücksichtigung von NYGREN). Sie führt zu einer Verteidigung des augustinischen Eros als

1) Es ist wohl ein aussichtsloser Wunsch des Lesers, die modische Vergewaltigung dieses Wortes im Sinn von „einsehbar, verständlich" möchte zugunsten der älteren, richtigen Bedeutung aus der theologisch-philosophischen Rede wieder verschwinden!

„Hingabe", die aber wieder nicht als christliche, sondern nur philosophisch zur Erfüllung gelangen kann. Die christliche Hingabe verkürzt sich zwangsläufig zu bloßer patientia. Der christliche Einsatz gilt (auch bei kriegerischer Terminologie!) in Wahrheit niemals echter, innerweltlicher Selbstbehauptung, sondern kehrt sich gegen den Satan und seine Versuchungen; er verdächtigt zwangsläufig jede wahre Hingabe und jeden wahren Eros, die ihrem Wesen nach gerade nicht aufgeklärte „Eigenmächtigkeit" und superbia sind. — Die Auseinandersetzungen führen hier wirklich in die Tiefe; der Theologe wird sich nur immer wieder zu fragen haben, wo die philosophische Kritik das Christentum selber trifft und wo nur die asketische, gnostisierende Tendenz A.s und der ganzen alten Kirche, die durch Luthers Paulusinterpretation überwunden ist. Einfacher liegen die Dinge im

Kap. 6: „Der Drang nach Ruhm".

A.s düstere Kritik trifft, wie K. schön zeigt, nur eine entartete Form des Ruhmbegehrens in einer politisch entarteten Welt. Als solche ist die Kritik berechtigt, aber die positive Rechtfertigung des wahren Ruhms ist dem Christentum unmöglich geblieben — sie gehört zur echten, geschichtlichen „Selbstbehauptung".

K.s Buch wird den A.-Forscher wie den systematischen Theologen noch lange beschäftigen müssen. Es hat A. in unserer Zeit wieder zum Reden gebracht, und A., der schon so oft im Streit der Konfessionen seine Rolle gespielt hat, erweist jetzt seine Größe und vertiefende Kraft auch im Gespräch mit dem entchristlichten Denken einer neuen, politisch orientierten Weltanschauung.

Darstellungen der alten Kirche

Von Heinrich Karpp

I.

ERHARD, ALBERT, Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker. Erster Band: Die Kirche im Bereich der alten Völker. I. Teil: Urkirche und Frühkatholizismus. II. Teil: Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten. I. Die griechische und die lateinische Kirche. Verlag der Buchgemeinde Bonn, 1935, 328 S. und 17 Abbildungen; 1937, 456 S. und 14 Abbildungen. — HAHN, GEORG, Werkbuch der Kirchengeschichte, Erster Teil: Die Kirche der Märtyrer und Katakomben. In Werkstunden zusammengestellt. Mit 47 Werkbildern und entsprechenden Erklärungen als Beilagen. Freiburg i. Br., Herder & Co., 1939, XI, 474 S. — LIETZMANN, HANS, Geschichte der Alten Kirche. 1. Die Anfänge, 1932. Dass., 2. Aufl., 1937, VIII, 327 S. 2. Ecclesia catholica, 1936, VIII, 339 S. 3. Die Reichskirche bis zum Tode Julians, 1938, VIII, 346 S., Berlin, W. de Gruyter & Co. — LOTHER, HELMUT, Gechichte des Christentums. I. Band: Das Christentum in der griechisch-römischen Welt. Leipzig, Quelle & Meyer, 1939, XI, 358 S. — MÜLLER, KARL, Kirchengeschichte. Erster Band. Erster Halbband. Dritte Auflage, neu überarbeitet in Gemeinschaft mit HANS FRH. VON CAMPENHAUSEN. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1941 (Lief. 1: 1938, 2: 1940, 3: 1941), XXXII, 862 S. — SEEBERG, ERICH, Entstehung und Entwicklung des Christentums bis zum Aufbau der antiken Reichskirche. Die Neue Propyläen-Weltgeschichte. Herausgeg. von Willy Andreas. Band I. Urgeschichte des Menschen. Frühzeit der Völker. Reiche des Altertums. Berlin, Propyläen-Verlag (1940), S. 373 bis 424.

II.

BRANDT, THEODOR, Die Kirche im Wandel der Zeit. Bd. I bis IV. 1933. 1934. 1935. 1936. 513 S. — Dass., 2. Aufl. als Gesamtband. MBK-Verlag, Bad Salzuflen i. L., 1936. — ENGELBERT, WALTER, Von Christus bis heute. Zeitbilder und Entwicklungslinien aus der Geschichte der Kirche. Witten, Westdeutscher Lutherverlag, 1939, VIII, 166 S. — VON LOEWENICH, WALTHER, Die Geschichte der Kirche. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. (Mit 32 Abbildungen.) Witten, Westdeutscher Lutherverlag, 1938, XV, 506 S. Dass. 2. Aufl., 1939. — PREUSS, HANS, Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit. Der Weg der Kirche durch zwei Jahrtausende. (Mit 37 Abbildungen). Erlangen, Martin-Luther-Verlag (1936), VII, 341 S. — VON SCHUBERT, HANS, Grundzüge der Kirchengeschichte. Ein Überblick. Zehnte, stark veränderte Auflage. Herausgeg. und ergänzt von ERICH DINKLER. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1937, VIII, 339 S. — SCHUSTER, HERMANN, Das Werden der Kirche. Eine Geschichte der Kirche auf deutschem Boden. Mit Beiträgen von HANS FRH. VON CAMPENHAUSEN und HERMANN DÖRRIES. Berlin, A. Töpelmann, 1941, XX, 529 S.

Seit dem Jahre 1934, in welchem die Theologische Rundschau zuletzt über die Erforschung der alten Kirche berichtete, hat dieses Fachgebiet sehr viele Mitarbeiter verloren. Es sind teils bejahrte, durch zahlreiche Arbeiten bekannte Gelehrte wie Adolf Jülicher, Carl Schmidt, Eduard Schwartz, Karl Müller, Gustav Krüger, Franz Josef Dölger, Albert Ehrhard, Johann Peter Kirsch, Hans Lietzmann und Karl Bihlmeyer, teils sind es hoffnungsvolle junge Kräfte, die vor allem an den großen Kirchenväter-Ausgaben mitarbeiteten und nun in dem zweiten Weltkrieg ihr Leben gelassen haben: Hans-Georg Opitz, Ita Gelzer, Karl Holl, Bernhard Rehm, Walter Jacob und Günter Gentz. Mehrere von diesen Forschern haben noch in den letzten Jahren größere Arbeiten vorgelegt, darunter auch zusammenhängende Darstellungen, die in diesem Berichte zu nennen sind.

I.

Lietzmanns früher Tod veranlaßt dazu, seine „Geschichte der Alten Kirche" nicht, wie vorgesehen (ThR 6, 1934, 12 f.), erst nach Erscheinen des letzten Bandes, sondern schon jetzt zu besprechen. Mit großartiger Fähigkeit erzählt und schildert L. das in breiter Fülle dahinströmende geschichtliche Leben, in und aus dem die christliche Kirche erwuchs und der sie dann, von ihm gestaltet und es selbst gestaltend, angehörte. Es geht darum, alle Seiten des altchristlichen Lebens selber in den Blick zu nehmen und dazu auch alle verwandten oder entsprechenden Seiten und Kräfte der gleichzeitigen orientalischen, griechischen und römischen geistigen und materiellen Lebens. Zu solch umfassender Arbeit ist L. durch lebenslange Mitarbeit auf allen Einzelgebieten der Forschung vorbereitet wie kaum ein zweiter. Aber das Erstaunliche an seinem Werke ist nicht die sorgfältige Verwertung aller Quellen im weitesten Sinne, also auch der neuen und neuesten Bodenfunde, der Münzen, der Liturgiegeschichte und schließlich auch der Landschaften selber, sondern die Meisterschaft, mit der er alle Einzelheiten in ein einheitliches, reich abgetöntes Bild zusammenzufassen vermag, das in seiner schlichten Sprache und ohne hemmenden Ballast einem weiteren Kreise verständlich ist und gleichzeitig dem Wissenschaftler alle Quellenbelege in Fußnoten nennt. Daß die Quellen auch im Text stets durchzuspüren sind, gibt dem Leser das Gefühl größter Sicherheit; auf Lücken der Überlieferung wird ausdrücklich hingewiesen. In dem Gesamtbilde treten die vorwärtstreibenden Kräfte und Persönlichkeiten beherrschend hervor. Auch der dogmengeschichtliche Stoff ist weithin als Teil der Schilderung einzelner Persönlichkeiten dargeboten, beispielsweise erscheint die Theologie des Apollinaris von Laodicea im Kapitel „Julian". Erst L. hat die Forderung

K. v. Hases folgerecht durchgeführt, in der Kirchengeschichte (KG) „die religiöse Eigentümlichkeit nichtchristlicher Völker dann und da darzustellen, wo sie ... hineingezogen wird in das Christentum" (KG [12], 1900, S. 2). Während nämlich Hase selber seine Darstellung mit dem „klassischen Heidentum" begann und ihm das „Judentum" erst folgen ließ, bringt L. das glänzende Kapitel über „das römische Weltreich und sein religiöses Leben" erst nach der Darstellung des apostolischen Zeitalters. Diese Anordnung zeigt, daß er mit dem Aufbau in Längsschnitten gebrochen hat und wie K. Müller jeweils kleinere Zeitabschnitte nach allen Seiten hin erfassen will. Doch muten manche zeitliche Überschneidungen wie ein Rückfall in jene ältere Darstellungsweise an, so wenn der 2. Band mit Klemens und Origenes schließt und erst der folgende ausführlicher vom Neuplatonismus handelt. Im ganzen erhält aber der Leser über jeden Zeitabschnitt einen wirklichen Rundblick. In dieser Weise führt der erste Band bis zu Marcion und der Gnosis (in der äußeren Geschichte aber nur bis zum Beginn des 2. Jh.s), der zweite bis über die Mitte des 3. Jh.s (Gallienus) und der dritte von dort bis zum letzten Gegenangriff des heidnischen Römertums unter Julian. An manche Person und manches Problem führt L. mehrmals von verschiedenen Seiten heran. Denn nicht allein im Text, sondern, wie Bd. 2 Kap. 8 bis 13, schon im Aufbau trägt er den örtlichen Verschiedenheiten in Lehre und Sitte Rechnung. So bleibt die Gefahr fern, daß die theologische Entwicklung zur Doxographie verdorrt. Die Literaturgeschichte erhält zuweilen insofern eine bevorzugte Stelle, als die erhaltenen Schriften das Gerippe für die Darlegung der Anschauungen abgeben. Die starke Betonung des kirchenpolitischen und des politischen Einflusses auf die Entwicklung der Kirche und der Dogmen ist wohl die Kehrseite von L.s Vorliebe für die schlichte Gläubigkeit der Stillen im Lande. Die zahllosen Einzelheiten, die er neu beleuchtet oder bewertet, sollen hier nicht aufgeführt und auch nicht, soweit es möglich wäre, mit einem Fragezeichen versehen werden. Das Werk will zusammenhängend gelesen werden; dazu lädt die Schönheit der Darstellung immer wieder ein.

Die künstlerische Einheit des Werkes war nur durch inneres *Abstandnehmen* von allem einzelnen zu erreichen. Die daraus entspringende Freiheit ist im Aufbau ebenso wie in der Sprache mit ihrer feinen Ironie und gelegentlichen Lässigkeit zu spüren. Aber auch gegenüber den eigentlich theologischen Fragen wahrt L. vielfach Abstand und Zurückhaltung. Er erzählt, mit Ranke zu reden, einfach einen Ausschnitt aus der „Mär der Weltgeschichte", gelenkt von dem Verlangen, zu wissen und mitzuteilen, das jeden Menschen schon vor einer ausdrücklichen Zwecksetzung bestimmt. Aber wenn die *Kirche* der Gegenstand solchen Erzählens ist und der Erzähler Theologe, darf man wohl erwarten, daß das eigentlich Christliche, die „innere" Geschichte der Kirche, ihr Wesen, ihre theologischen Probleme schärfer

heraustreten und der Abstand zur Weltgeschichte weniger eingeebnet wird als es bei L. der Fall ist. Dieses grundsätzliche Bedenken hat bereits Bultmann klar und ausführlich in seiner Besprechung der beiden ersten Bände vorgebracht; auf sie sei deshalb verwiesen (ZKG 53, 1934, 624—630 und ZKG 58, 1939, 260—266). Nur eines soll hier noch gesagt sein. Wenn Bultmann (ZKG 58, 263) fordert, eine Darstellung der KG müsse geleitet sein von den Fragen: „Wie hat sich das Depositum der christlichen Wahrheit in der wechselvollen Geschichte der Kirche gehalten und durchgesetzt?" oder: „Was darf angesichts der wechselvollen Geschichte der Kirche als das Wesen der christlichen Kirche gelten? was angesichts der wirren theologischen Kämpfe um das Verständnis des christlichen Glaubens als dessen eigentlicher Sinn?", so ist ein solches Grundverständnis des Wesens der Kirche, ihrer Verkündigung und ihrer Theologie innerhalb der evangelischen Kirche und Theologie nur je als persönliche Antwort des einzelnen Forschers und Geschichtschreibers möglich. Darauf deutet Bultmann wohl S. 265 selbst hin, wenn er vom Historiker als Historiker „konfessionelle" Urteile verlangt. Eine in allen Einzelheiten allgemein verbindliche Antwort ist in der evangelischen Kirche und Theologie nicht möglich, wie sie auch die alte Kirche selber nicht anders als durch freiwillige Anerkennung eines Synodalbeschlusses, eines Symbols oder eines andern Beschlusses geben konnte. Andererseits muß das Streben nach Übereinstimmung und Allgemeingültigkeit der Urteile einzelner sowohl innerhalb der Kirche als auch innerhalb der Wissenschaft als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Nun hat aber L. der Forderung eines persönlichen Urteils doch wohl mehr entsprochen, als Bultmann selber schon in seiner Besprechung des 2. Bandes anerkannt hat (S. 264). L. hat tatsächlich einen theologischen Maßstab, nämlich Jesus und seinen Gottesbegriff (vgl. z. B. den Schlußsatz des 1. Bandes); nur bleibt diese Norm recht unbestimmt, und das theologische Urteil kommt auch deshalb zu kurz, weil die Umwelt und die wechselnden Entwicklungsformen des Christentums seinen Blick mit Übermacht fesseln. Aber der Zusammenhang des Glaubens mit seinem geschichtlichen Fundament hat L. ohne Zweifel wahren wollen (vgl. Eltester, Th. Litz. 68, 1943, S. 10)[1].

Karl Müller war es vergönnt, seine Darstellung der alten KG fast fünfzig Jahre nach ihrem ersten Erscheinen selber noch in dritter Auflage in den Druck zu geben. Eine Neubearbeitung war, nachdem in den Jahren 1924 bis 1929 die zweite Auflage von Grund auf neu gearbeitet und fast

---

1) Korrekturzusatz: Nach Abschluß des Berichtes erschien aus L.s Nachlaß der 4. Band: Die Zeit der Kirchenväter, 1944, IV, 200 S. Er führt bis Theodosius I. und geht besonders auf das Mönchtum ein, ändert aber nicht das Bild des Gesamtwerkes.

uf den dreifachen Umfang der ersten gewachsen war, nicht nötig. Aber M. elbst und sein Mitarbeiter VON CAMPENHAUSEN haben doch durch zahllose leine und manche größere Änderungen das Werk auf den neuesten Stand ebracht. Dabei ist es um fast drei Bogen gewachsen, um zehn Seiten allein as Register, in das v. Cp. viele neue Stichworte aufgenommen hat, z. B. Bibel" mit mehreren Dutzend Stellen. Man vermißt noch: Hexapla, Katechetenschule, Gottmensch u. a. Anlage, Abgrenzung, Einteilung und Einteilung des Werkes sind unverändert geblieben. So haben wir es vor uns, ie es in der zweiten Auflage geworden war, mit seinem Stoffreichtum, einem klaren Aufbau, der schlichten, nüchternen, ganz auf die Sache gechteten Sprache, seinem Verzicht auf allgemeine Einführung und geschichtche Reflexionen, kühne Ausblicke und Vermutungen. Die Quellen treten eder im Text noch in den Anmerkungen so hervor wie bei LIETZMANN, m so reicher sind die jedem Paragraphen beigefügten, durch v. Cp. sorgältig ergänzten Literaturangaben. Nur vor der Darstellung Jesu, die M. elber überarbeitet hat, ist begreiflicherweise keine Literatur angegeben. Vertvoll wäre es, zumal für den Studenten, wenn die Literaturübersicht ie in § 13 über die Gnosis öfter auf die Geschichte der Forschung hinwiese. Behalten hat das Werk auch die Gewichtsverteilung: Das Zuständliche ommt mehr zur Geltung als die großen Persönlichkeiten. Dieses einst zur rsten Auflage geäußerte Urteil gilt auch von der dritten. Der Hinwendung um „Statischen" in der Geschichte entspricht die seinerzeit bahnbrechende bkehr M.s von den Längsschnitten. Doch hat er seine Einteilung nicht tarr angewandt, sondern durch eine Art Chiasmus, indem er das in einem eitraum zuletzt behandelte Gebiet im nächsten an die Spitze stellte, dem eitlichen Fortgang Rechnung getragen (vgl. §§ 9 f. und 11 f.; 29 ff.), und eben dem Anstaltlichen stellt er in Augustin einmal eine große Persönlichkeit heraus und führt dabei sein Werk auf einen Höhepunkt. — Geblieben st dem Buche ferner der als leitend anzusprechende Gedanke, daß nicht llein der ethische Charakter des Christentums, sondern auch seine universalistische, die jüdischen Grenzen überschreitende Tendenz sich schon ei Jesus findet. Im Hinblick auf beides entspricht also die weitere Entwicklung dem Anfang. Zu einer neuen Religion aber wurde das Christentum erst urch Paulus (S. 78). In der Darstellung Jesu hat M. jetzt die zukünftigen Wirkungen seiner Predigt noch schärfer von den gegenwärtigen abgehoben, ie letzteren aber mehr betont als früher. Es fehlen nicht die heute vielleicht efremdenden und z. B. von Lietzmann beiseite gelassenen Gedanken, daß Jesus einen Kampf mit dem Satan ausficht. Eingefügt ist ein besonderer bschnitt über „Messianität und Reichserwartung" (doch sollte er besser S. 65 unten beginnen statt S. 66). Jesus weiß sich nach M. als Messias, aber icht als leidenden, wie Lietzmann und E. SEEBERG annehmen; daher er-

scheint die Kreuzigung nur als ihn beseitigende Maßnahme der Gegner Nicht Jesu Sendungsbewußtsein, sondern die Erinnerung an die Erlebnisse mit ihm und seine Erscheinungen führen die Jünger wieder zusammen und lassen Gemeinden entstehen, die den Anbruch des Reiches unter ihm als dem Messias erwarten. Auch über Jesu Stellung zur Askese hat M. einen Abschnitt eingefügt, aber dort, wo er das „allgemeine geistige Gepräge des Urchristentums" schildert (§ 6, 9). Beachtenswert ist, daß v. Cp. in § 9, unter dem, was das Christentum bot, neben den sittlichen Forderungen und Kräften ausdrücklich die Christusbotschaft als „eine geschichtliche Tatsache" dem Naturmythus antiker Religionen entgegensetzt und so die einseitige Hervorkehrung der sittlichen Lehre Jesu mildert.

Die Darstellung der eigentlichen KG ist überall den neuen Forschungen gemäß überprüft. Den ersten großen Einschnitt bildet bei M. der Sieg Konstantins über Licinius. Wenn dieses Ereignis jetzt wieder, wie in der ersten Auflage, in das Jahr 324 statt 323 gesetzt wird, dann sollte in diesem wichtigen Falle der Grund der Änderung, also die Quelle, angegeben werden. (Das Datum steht jetzt durch einen Osloer Papyrus fest; vgl. E. Stein in ZNW 30, 1931, 177 ff.). Die Paragraphen und Abschnitte über die kirchliche Verfassung hat M. noch selber fertiggestellt und sich dabei in § 45 mit Ed. Schwartz über den 6. nicänischen Kanon auseinandergesetzt. Größere Umarbeitungen finden sich im letzten Teil des Werkes nicht.

M.s Mitarbeiter hat in der Bearbeitung des Textes ein hervorragendes Einfühlungsvermögen bewiesen. Mit ihm zusammen ist dem greisen Verfasser jedenfalls die im Vorwort zur ersten Lieferung geäußerte Absicht, „das Buch wieder auf die Höhe zu bringen", voll und ganz gelungen. Es wird noch länger seinen Platz neben Lietzmanns neuer Darstellung behalten, nicht nur weil es weiter reicht als diese, sondern weil es in Anlage und Ausführung eigne Art und eignen Wert besitzt. Man darf beide Werke ohne Übertreibung als historische Meisterwerke bezeichnen. Aber beide erwecken die Frage, wie denn eine Darstellung aussehen würde, die bei aller wissenschaftlichen Zuverlässigkeit bewußt *theologisch* sein will.

Hier erfüllt nun die knappe Darstellung Erich Seebergs neben jenen weit ausholenden Werken ihre besondere Aufgabe. Denn obwohl sie im Rahmen einer Weltgeschichte erschienen ist, bringt sie gerade das, was bei jenen zurücktritt: die betont theologische Fragestellung. Gleich im ersten der vier Hauptteile, der „Christus und die Anfänge des Christentums" umfaßt, werden die zwei Fragen gestellt, warum eigentlich das Christentum in der Religionsgeschichte gesiegt hat und wo der Ansatzpunkt für den Christusglauben liegt. Die zweite Frage kann auch lauten: „Wie ist das Christentum, das auf diesem Glauben beruht, entstanden?" (S. 378). Es ist höchst bedeutsam, daß S. darauf mit einer ausführlichen Darstellun

su beginnt, und noch bedeutsamer, daß er ihr schon, wenn auch „vor-
eifend", die Antwort auf beide Fragen anschließen kann. Bereits diese
nordnung deutet darauf hin, daß in Christus selber der Grund für Wesen
d Sieg des Christentums gefunden werden soll. Man braucht nur mit S.
lbst an HARNACKs Unterscheidung zwischen dem Evangelium Jesu und
m Evangelium von Jesus zu erinnern oder an BOUSSETs These von der
eologischen Fruchtbarkeit des Kyrioskultes, um das Neue in der Antwort
würdigen, die besagt: „Gesiegt hat das Christentum durch Christus selbst;
s heißt — über alles Vernünftige und Berechenbare hinweg — durch die
berwindung des Mythus im Dogma und durch den Glauben, daß der ewige
ott in einem Menschen einzigartig gelebt hat", und auch entstanden ist
s Christentum durch Jesus selber (S. 383). Er hat nämlich, als er den My-
us vom „Menschen" auf seine eigne Person übertrug, das „Dogma" ge-
haffen, dem der christliche Glaube nach S. seine Überlegenheit verdankt,
nd dieses Dogma ist eben die Christologie (S. 381 f.).

Den Fortgang der theologischen Arbeit, den er in seiner Darstellung voll-
eht, macht S. sichtbar, indem er seine Auffassung von anderen mit oder
hne Namensnennung abhebt. Für die anschließende Darstellung von der
Urgemeinde bis zur feinen, vielseitigen Charakteristik des Paulus hat be-
onders HOLLs bekannter Aufsatz über den Kirchenbegriff des Paulus in
einem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (Ges. Aufs. II 44—67) sich als
ruchtbar erwiesen. Noch einmal erörtert und beantwortet S. hier die beiden
hn leitenden Fragen und schärft ein, daß das Christentum seinen religions-
eschichtlichen Sieg dem Dogma verdankt und daß es auch in frühester Zeit
ein Christentum ohne Dogma gegeben hat. Die Kluft zwischen der Bot-
chaft Jesu und der Lehre von Christus ist verschwunden (S. 392), und der
Glaube an die Gottheit Christi hängt nicht allein an den gewiß sehr wich-
igen Erscheinungen Christi vor den Jüngern, sondern er ist in der Ge-
chichte verankert, eben in Jesus selber (S. 383). Daher verneint S. die (dritte)
Frage, ob der Glaube an Christi Gottheit nicht Glaube an einen Mythus
st (S. 392). Christus ist ja nicht nur Urbild, er ist auch Wirklichkeit (S. 381),
in geschichtliches Faktum, das man allerdings nicht von seiner Deutung
blösen darf, wie denn alle Geschichte „sich selbst deutendes Geschehen"
st (S. 392). Christus stellt in seiner Person ein neues, fruchtbares Bild des
Menschseins dar (S. 381). Der geschichtliche Bezug der mythischen Gestalt
les Menschensohnes droht dagegen auf der gnostischen Stufe in der Ge-
chichte des Christusglaubens ganz zu entschwinden, das Dogma droht in
Mythologie zurückzufallen, aber Johannes — der weniger Mystik als Kon-
emplation bietet — „hat der Kirche das Dogma gerettet und dem Christen-
um damit das religionsgeschichtlich Wesentliche erhalten" (S. 392). Mit
der Darlegung der johanneischen Probleme — S. ist nicht abgeneigt, das

Evangelium dem Apostel zuzusprechen — und des johanneischen Typ des Christentums schließt das grundlegende erste Kapitel.

In wesentlich gedrängterer, straffer, treffender Schilderung folgen „d hellenistische Christentum am Ende des ersten und zu Beginn des zweit Jahrhunderts" und „die Krisis des Christentums und die Grundlagen d katholischen Kirche". Hier unterscheidet S. eine gnostische, theologisc Krise von der kirchlichen, montanistischen, in welcher das Christentum d in ihm auch liegende Sektenprinzip durch das Kirchenprinzip verdrän habe (S. 408). Ferner erblickt er mit Recht die Krisis des Christentums au darin, daß es in der Abwehr Marcions die in Gang befindliche Auseinand setzung mit dem Judentum bzw. mit dem Alten Testament abbrach (S. 40 Dabei rechnet er den Marcion unter die Gnostiker, was wohl lediglich seine Fragestellung, aber kaum für seine ganze Denkweise gelten dürfte. Das vierte und letzte Kapitel stellt den „Existenzkampf des Christentu und die Voraussetzungen für den großen Kompromiß der Reichskirch dar. In der Entwicklung der Kirche zur Reichskirche und zur Gnaden- u Erziehungsanstalt eine Fehlentwicklung zu sehen, lehnt S. ab. Nicht n weil er als Historiker den Blick auf die weitere Entwicklung richtet, auf d was wirklich geworden ist und nicht auf das, was vielleicht hätte werd können; auch nicht, weil dieser Schritt, obwohl er ein Wagnis des politisch Genius Konstantins ist und bleibt, doch einer langen Vorgeschichte e springt und entspricht; nein, S. weiß der dargestellten Entwicklung sel einen theologischen Gedanken zu entnehmen, der ihm ihre Notwendigk und folglich ihre Richtigkeit erweist. Es ist der Gedanke der Menschwerdu Christi. Sie ist nicht bloß der wesentliche Gegenstand des christlichen Gl bens, sondern auch „schöpferisches Urbild für unser Leben, und sie g die christliche Sinndeutung der Geschichte. Wie Gott Mensch werden muß um geglaubt zu werden, so wird in der Geschichte immer wieder das Gö liche in das irdische Leben eingehen, um, sterbend und gekreuzigt, zu üb winden und zu siegen. Es gibt keinen anderen Weg für die Religion" (S. 42 Dieser Schlußgedanke zeigt noch einmal den besonderen Vorzug der S.sch Darstellung, daß sie die geschichtlich und theologisch bedeutsamen Frag nachdrücklich herausstellt und dann so beantwortet, daß das Wesen Christentums, der Christusglaube, und sein geschichtlicher Sieg miteinan verwurzelt sind, also die innere und äußere Geschichte des Christentu eine feste, in Jesus selbst gegründete Einheit bilden. Umgekehrt wird, bei S. zu erwarten, auch die Geschichtsanschauung selber besonders berü sichtigt, „in der sich ja überall das Herz einer Bewegung oder Institut am besten enthüllt" (S. 412). Durch seine Geschichtsanschauung bestim Paulus die Beziehungen des Christentums zu Judentum und Griechent (S. 388). Die Apologeten kamen nach S. auf den Begriff des Logos überha

erst wegen der Geschichtsanschauung, in der sie die Vorgeschichte des universalen Christentums nicht mehr allein im Judentum, sondern auch im Griechentum fanden (412) [1]). Auch alle Pneumatiker finden gebührende Beachtung (z. B. 421 f.). Wenn der theologische Charakter der Darstellung hervorgehoben wurde, so ist doch zugleich die Offenheit für die politischen Kräfte und für andere Anregungen wie die Bedeutung der Rasse zu beachten. Arische Elemente in der Umwelt des Christentums und in ihm selber aufzuzeigen, trägt alter religionsgeschichtlicher Forschung Rechnung. Dem gedrängten, oft nur aufzählenden Text S.s tritt der zu ruhiger Anschauung einladende reiche Bildschmuck ausgleichend zur Seite.

Nur auf eine Besonderheit in S.s Werk soll hier näher eingegangen werden. Er sieht das Neue im Evangelium Jesu nicht wie Harnack im Glauben an den Vatergott und dem unendlichen Wert der Menschenseele, auch nicht wie Holl in der den Sünder suchenden Liebe, die in Jesu neuem Gottesbegriff zum Ausdruck kommt; vielmehr sei zu sagen: „Christus selbst ist sein Evangelium" (S. 381). Das heißt, in der Person Jesu hat das christologische Dogma seinen Ansatz, und in ihm wiederum ist das Wesen und der Sieg des Christentums begründet. Gegen dieses Verständnis der Person Jesu und seines Werkes soll nichts eingewandt werden; nur fragen wir, ob S. für das, was er hier meint, den angemessenen Ausdruck gefunden hat.

Obwohl er auch seine erste Frage, warum das Christentum gesiegt habe, als eine historische stellt, ist sie doch, da sie das Wesen und die Absolutheit des Christentums einschließt, zugleich eine theologische [2]). Wenn nämlich der ewige Gott in Jesus wahrhaft „einzigartig gelebt" hat (S. 383) und nur auf diesen Jesus selber das Christentum in seinem Wesen zurückgeht, dann ist damit die „Absolutheit" des christlichen Glaubens ausgesprochen. Diesem hohen Inhalt wird aber schwerlich die Formulierung gerecht, hier sei der Mythus im Dogma überwunden worden. Denn diese beiden Begriffe bezeich-

1) Vgl. auch Seebergs Aufsatz „Geschichte und Geschichtsanschauung, dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen", ZKG 60, 1941, 309—331.

2) Die Einheit der historischen und der religiösen Fragestellung hat S. in einem Vortrag „Wer ist Christus?" ausdrücklich hervorgehoben (1937, S. 40). Beide Gesichtspunkte sind in der Tat nicht streng zu trennen. Auch Harnack mußte in seiner Abgrenzung von Holls historisch und theologisch gemeinter Frage, wodurch das Christentum über die andern Religionen gesiegt habe (Ges. Aufs. II 1—32), von der rein historischen zur theologischen Frage zurücklenken. Diesen Sinn hat es nämlich, wenn er nachträglich zugibt, das unmittelbar durch einen Synkretismus siegreiche Christentum habe mittelbar doch — wie Holl sagte — durch den eigentümlichen Gottesbegriff gesiegt; denn diesem verdanke es seine beispiellose Organisationskraft. Siehe Harnacks Nachruf auf K. Holl, Reden u. Aufs. N. F. 5, 1930, S. 286.

nen nach S. zwei Stufen in der Religionsgeschichte, nach denen sich späte noch „der Individualismus der spiritualistischen Form der Religion" aus bildet (S. 382) [1]). Auch wenn die dogmatische Stufe für S. „grundsätzlich etwas anderes ist als die mythologische Form der Religion" (S. 382), kann das an der mit der Stufenordnung gegebenen Relativierung nichts ändern Diese zeigt sich vielmehr ganz folgerichtig darin, daß der Kaiserkult den Christusglauben entsprechend charakterisiert wird: „Hier ist der Mythus von Rettung bringenden Herrscher auf die bestimmte, geschichtliche Person de Kaisers bezogen; hier gibt es also ein Kaiserdogma und so etwas wie ein Kaisertheologie" (S. 376; vgl. S. 382). Formal ist auch hier die mythologi sche Form der Religion durch die dogmatische überwunden. Kann dann aber der Begriff des Dogmas noch die Absolutheit des Christusglauben ausdrücken? Und warum hat dann nicht, so fragen wir, der Kaiserku gesiegt? Worin unterscheidet er sich noch vom Christusglauben? Aus S Anschauung heraus ließe sich dazu wohl sagen, daß nicht der Kaiser, sonder allein Jesus selber den Mythus und zwar den vom Urmenschen auf sic bezogen und so seine Gemeinde davor bewahrt hat, allein auf die Erschei nungen vor den Aposteln und somit vielleicht auf eine „Illusion" ihre Glauben zu gründen (vgl. S. 383); daß Christus, nicht der Kaiser die re giöse Erwartung wirklich erfüllt hat [2]) und daß eben in Christus und nic im Kaiser — oder gar einer Reihe von Kaisern [3]) — der ewige Gott in einzi artiger Weise gelebt hat. Daß der Christusglaube der Kaiserverehrung au insofern überlegen sei, als der Mythus vom Urmenschen den vom Welterlös an göttlichem Gehalt übertrifft, hat S., soviel ich sehe, nirgends gesagt. hat selber in seinem Vortrag „Wer ist Christus?" (S. 38) die Frage aufg worfen, wie die Christusreligion über den ihr entsprechenden Kaiserku

---

1) Das Auftreten der dritten Stufe ist S. allmählich gewisser geword Er schrieb 1934 in seinem Aufsatz „Wer war Petrus?" (ZKG 53, S. 581): „ es darüber (d. h. über die mythologische und die dogmatische Stufe) hinaus nc eine neue Metamorphose auf einer neuen Stufe der Religionsgeschichte ge wird, wissen wir nicht". In seinem Vortrag „Wer ist Christus?" (S. 36) äuß er 1937 die Vermutung: „Vielleicht hebt sich hinter dieser (d. h. der dogma schen Form der Religion) und in ihr schon eine Stufe ab, die Religion des Geis die Unmittelbarkeit statt geschichtlicher Vermittlung, Symbole statt hist scher Realitäten, Erlebnis statt Glauben will". Wäre damit die Kirche ni schon ins Reich Gottes verwandelt? — In der Darstellung von 1940 ist ihm sc Vermutung zur Gewißheit geworden.

2) Vgl.: „Das Christentum hat gesiegt, weil es die Träume des Mythus in einen geschichtlichen Person erfüllt hat" („Wer ist Christus?" S. 38).

3) Die Vielheit der Kaiser mußte die zuerst bei Augustus vorgenomm „Dogmatisierung" des Mythus wesentlich erschweren.

Herr geworden sei, und dazu gesagt: „Die Antwort kann nur in dem in der Geschichte selten möglichen Hinweis darauf bestehen, daß hier Opfermut und Schicksal der Geschichte selbst eine Entscheidung abgetrotzt haben, die in der Logik zuvor und an sich nicht begründet gewesen ist. Ich könnte auch kurz sagen: hier hat das Gottesurteil entschieden." Diesen der logischen Einsicht entzogenen Unterschied zwischen der Wahrheit der Kaiserverehrung und der des Christusglaubens könnte also wohl niemand mehr „feststellen" als allein der Glaubende [1]). Dessen Glaube erweist sich aber im Bekenntnis zu Christus, welches dieser selber durch seinen Geist im Glauben wirkt. Es liegt dann der Tatbestand vor, den Paulus 1 Kor 8 5 ausgesprochen hat und auf den mit dem folgenden Vers und mit 1 Kor 12 3 zu antworten ist. Der Begriff „Dogma" — zumal in der von S. gebrauchten weiteren Bedeutung — vermag also die Einzigartigkeit Jesu und seines Selbst- und Geschichtsbewußtseins nicht voll angemessen auszusprechen. Er hat zwar die Modernität des Ausdrucks und die Allgemeinheit der religionsgeschichtlichen Begrifflichkeit für sich und kann die Geschichtsbezogenheit des Mythus ausdrücken, aber er genügt nicht dem Anspruch, daß sich in Jesus Gott in einzigartiger Weise bezeugt habe. Das könnte der Begriff des Eschatologischen deutlicher und bestimmter leisten, und er hätte außerdem den Vorzug, dem Neuen Testament entnommen zu sein, also dem Selbstbewußtsein der Urgemeinde und des Paulus zu entsprechen. In S.s Darstellung bleibt eine eigentümliche Spannung: Der formale Begriff des Dogmas neigt gerade dazu, das zu verdecken, was er sagen soll: daß das Christentum durch Christi Person selbst gesiegt hat.

Auch der Begriff „Urbild" bezeugt für sich genommen die Einzigartigkeit Jesu kaum ausreichend, aber diesem Mangel soll die Verbindung mit dem Begriff „Wirklichkeit" begegnen (vgl. S. 381). Freilich liegt es immer noch nahe, das Urbild Christus als das Sichtbarwerden einer zeitlosen Idee (etwa der der Menschwerdung) statt als einmalige Offenbarung des personhaften Gottes zu verstehen. So heißt es denn auch S. 382 von der Menschwerdung Gottes, sie sei „die Grund*idee* des Christentums" und könne als „Wirklichkeit und *Idee*" verstanden werden. Wenn aber wirklich das Urbild als Verkörperung einer immer aufs neue sich verkörpernden Idee angesehen würde,

1) Die Frage, ob in Christus oder in der Kette der römischen Kaiser (als den Welterlösern) Gott einzigartig gegenwärtig gewesen sei, macht es an sich schon unmöglich, die Person Jesu, abgesehen von seiner *Verkündigung*, als Ausgangspunkt für die Entstehung des Christusglaubens und den aus diesem folgenden Sieg des Christentums in der Religionsgeschichte anzusehen. Hier liegt die bedingte Berechtigung der Hollschen Auffassung, und S. tat recht, als er sie der Gesamtdeutung Jesu einordnete (S. 380).

wird dann nicht die dogmatische Stufe der Religion schon durch die spiri-tualistische abgelöst?

Das hier geäußerte Bedenken soll aber keineswegs verdecken, daß es S. gelungen ist, seine Darstellung unter die maßgebenden Fragen zu rücken und das geschichtliche Fundament des Christentums viel bestimmter und in sich geschlossener aufzuweisen und enger mit der folgenden Entwicklung zu verknüpfen, als das sonst zu geschehen pflegt. Mögen die theologischen Systematiker S.s „Ideen zur Theologie der Geschichte“ [1]), die hier in der geschichtlichen Darstellung fruchtbar geworden sind, erörtern und mögen die Neutestamentler nachprüfen, ob das mit starker konstruktiver Kraft entworfene Bild sich aus den Quellen ausreichend begründen läßt! Denn ohne das weitgehende, aber m. E. im ganzen berechtigte Zutrauen zu den neutestamentlichen Quellen hätte S. die Entstehung und Entwicklung des Christentums nicht so zeichnen können, wie er es getan hat.

Auch Albert Ehrhard hat leider wie Lietzmann sein zusammenfassendes kirchengeschichtliches Werk unvollendet lassen müssen. Nicht einmal der erste Band, der „die Kirche im Bereich der alten Völker“ zum Gegenstand hat, ist abgeschlossen. Da das Werk für weitere Kreise bestimmt ist, enthält es keine Anmerkungen, Register und Literaturangaben, wohl einige Bilder mit kurzen Erläuterungen. Im Text teilt E. sehr viel Stoff mit, oft mehr als nur das „unentbehrlichste Tatsachenmaterial“, das er S. des zweiten Bandes in Aussicht stellt. Er unterrichtet auch über die Quellenlage sowie über Geschichte und Stand der Erforschung wichtiger Einzelfragen. Als reife Frucht eines langen Forscherlebens erweist sich das Werk durch die Klarheit des Aufbaus und der Darstellung, die Beherrschung des Stoffes und das eigene Urteil, das E. in vielen Fragen abgeben kann. Ihm eigen ist auch die Gliederung des Werkes. Mit Recht erkennt er nämlich die Dreiteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit nur für den Westen an, während nach seiner Ansicht die griechische Kirche erst durch den F. Konstantinopels, die kleinen orientalischen Nationalkirchen gar erst durch den Weltkrieg von 1914—1918 in eine zweite Geschichtsepoche eingetreten sind, mithin ihre Geschichte noch in den ersten Band des Werkes gehört. Im zweiten Band wollte E. selbst die katholische Kirche innerhalb der neuen Völker des Abendlandes darstellen; ein anderer Bearbeiter sollte ihre Geschichte in der neuen Welt und den Missionsgebieten in einem dritten Band hinzufügen. Diese Einteilung läßt erkennen, wie E. ernsthaft die Mannigfaltigkeit der Länder und Völker — wie überhaupt den Gedanken der Entwicklung — als geschichtsbildende Kräfte anerkennen will, und zugleich

1) Erschienen 1929, wieder abgedruckt in „Menschwerdung und Geschicht 1938.

eigt sich der schriftstellerische Vorzug, daß er die Überschriften und Zwichentitel ebensowenig rein formal abfaßt wie die Einteilung selber. Er chreibt weder so gedrängt wie Karl Müller noch so erzählfreudig wie Hans ietzmann; die stärkere Verarbeitung der Quellen erinnert mehr an jenen ls an diesen. Knappe, gut formulierte Zusammenfassungen schließen die eist breite Darstellung wirkungsvoll ab oder unterbrechen sie belebend. uch die großen Persönlichkeiten kommen zu ihrem Recht.

Die Darstellung ist innerlich getragen von einem der kulturellen Gestalung zugewandten Glauben und einer ihrer selbst gewissen, im Tone maßollen apologetischen Haltung, die sich gegen Individualismus und Subektivismus und gern ausdrücklich gegen die „liberal-protestantische" Auffassung wendet, mit der freilich zuweilen überhaupt eine historisch-kritische orschung gemeint zu sein scheint, der E. doch selbst zugehört. In solcher pologetischen Haltung mit einleitender Abgrenzung von der protestantichen Forschung hatte sich E. schon in einer früheren Schrift[1]) das Ziel esetzt, die katholische Kirche „als die echte Frucht des Urchristentums emeinverständlich zu erweisen" (S. 3), also zu zeigen, daß beide Größen war nicht identisch sind, aber die zweite sich von der ersten doch nur als Entfaltung ihres einheitlichen Wesens unterscheidet. Und zwar findet er en Übergang im Johannesevangelium, welches die Vollendung des Urhristentums und die Grundlegung des Katholizismus sei. Während das hier ngezeigte Werk „Urkirche und Frühkatholizismus" im ersten Abschnitt ieser früheren Schrift folgt, beruht der zweite, bis 324 reichende Abschnitt uf dem 1932 erschienenen Buche „Die Kirche der Märtyrer" (vgl. über ieses ThR 6, 1934, 3 ff.). Dieses behält aber gegenüber der neuen Bearbeiung durch seine größere Ausführlichkeit und einige Anmerkungen eignen Vert.

Die bewußte Zielsetzung und scharfe Fragestellung geben dem Buche roße Straffheit und entsprechen ganz der Aufgabe einer für weitere Kreise estimmte Darstellung, aber sie haben auch zur Folge, daß die Einheit der lten Kirche, im Querschnitt wie im Längsschnitt betrachtet, leicht zu umassend und zu fest angenommen und fremder Einfluß fast ganz bestritten der gar nicht gesehen wird, z. B. die Bedeutung der hellenistischen Gemeinde vor Paulus und die — gewiß oft überschätzte — Hellenisierung der Apologeten. Die neutestamentlichen Quellen betrachtet E. konservativ (dabei widmet er der sog. johanneischen Frage 11 Seiten!), und die Quellen über las Apostelkonzil gleicht er miteinander aus. Dagegen zeigt E. Sinn für die Mannigfaltigkeit der Tatsachen, indem er die geschichtlichen Stadien scharf

1) Ehrhard, A., Urchristentum und Katholizismus. Drei Vorträge. Schriften er Gesellschaft für christl. Kultur in Luzern, I. Band. Luzern 1926, 153 S.

voneinander abhebt und von Anfang an den Differenzierungsprozeß der westlichen und östlichen Kirche beachtet. Ihn legt er dem Aufbau des zweiten Teiles zugrunde.

In diesem stellt E., wie schon der Titel andeutet, die griechische und die lateinische Kirche getrennt dar, und zwar jene nur in ihrer Blütezeit (324 bis 451), diese nach ihrer fast gleichzeitigen, aber weniger hohen Blüte auch noch in den Ausgängen bis zum Beginn des abendländischen Mittelalters (430 bis etwa 600). Ein zweiter Halbband des zweiten Teiles sollte mit der weiteren Darstellung der östlichen Kirchengebiete den ersten Band des Werkes abschließen. Während K. Müller die Reichskirche bis 381 als Einheit behandelt und nur am Schlusse dieses Zeitalters die Frage „Ost und West" nachträglich erörtert, hat E. durch seine Einteilung auch in der bestehenden Einheit des Glaubens die Kräfte und den Verlauf der wachsenden Unterscheidung kräftig herausgehoben. So erhält sein Werk den Vorzug, die Eigenart beider Kirchen besonders deutlich zur Anschauung zu bringen: den theologischen Vorrang des Ostens, die stärkere Unterscheidung in den praktischen Fragen, den Anteil der lateinischen Kirche und des Papsttums an der trinitarischen und christologischen Auseinandersetzung, der mehr in der kirchlichen Festlegung als ihrer theologischen Vorbereitung zu sehen ist. Ein weiterer Vorzug der Darstellung liegt darin, daß E. bei aller Anerkennung der kirchenpolitischen und persönlichen Motive bis hin zu sehr menschlichen Schwächen doch stets das religiöse Motiv als das entscheidende gelten läßt. Auch im zweiten Teil ist die Grundvoraussetzung das Bewußtsein um eine gegebene feste Einheit in der Geschichte des kirchlichen Dogmas und der Institutionen. Die gegebene Wahrheit ist nur genauer zu formulieren, und in diesem Prozeß sind die Häresien als unausbleibliche Durchgangsstadien zu verstehen (S. 177). Deshalb unterscheidet E. auch von dem kirchlichen Glaubensbesitz den subjektiven der einzelnen Träger, so in Augustins Erlösungslehre, ferner in der „nicht durch die dogmatische Papstidee geforderten" Ablehnung des Konstantinopeler Patriarchates durch Leo I. (S. 335). Der evangelische Leser wird die wiederholt geübte Kritik an der „liberalprotestantischen Dogmengeschichte" nicht übersehen dürfen, vielmehr mit Gewinn benutzen können, einerlei, ob E. dabei die dogmatische Übereinstimmung der griechischen und der lateinischen Kirche annimmt, Cyrill von Alexandrien entlastet, die volkstümlichen Kultformen verteidigt oder die protestantische Verabsolutierung Augustins rügt (S. 177 f. 70 f. 135. 259). Von Augustin heißt es S. 263: „Nicht er trägt die Kirche, sondern die Kirche ist es, die ihn trägt."

In welchem Sinne E. sein schönes Werk fortgesetzt hätte, kann man aus früheren Schriften erkennen, insbesondere diesen: „Das Mittelalter und seine kirchliche Entwickelung" (1908), „Katholisches Christentum und Kirche

Westeuropas in der Neuzeit" (1909) und „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert" (1901).

Lothers „Geschichte des Christentums" wendet sich zunächst an Studenten, dann auch an weitere Kreise. Zugleich will L. auch der wissenschaftlichen Neuorientierung Rechnung tragen, indem er „die rassisch und landschaftlich verschiedene Aufnahme der christlichen Botschaft sowie ihre Ausprägung in der volkstümlichen schlichten Gemeindefrömmigkeit" stark in den Vordergrund rückt (S. V). Die leitenden Gesichtspunkte werden zum Teil in §§ 1—4, die von der Geschichte der kirchengeschichtlichen Arbeit, ihrer Aufgabe und Methode, ihren Hilfsmitteln und der Einteilung handeln, noch verdeutlicht. Nicht die Geschichte der Kirche, sondern die des Christentums will L. darstellen, weil die frühere Einheit der sichtbaren Kirche durch die Konfessionen und nationalen Ausprägungen abgelöst sei, andererseits die davon unberührte eine Kirche im Sinne der Glaubensgemeinschaft dem historischen Zugriff entzogen und von der empirischen Kirche oft mehr verdeckt als dargestellt werde; außerdem berücksichtige eine Geschichte des Christentums auch die vielfachen Wechselwirkungen zwischen Christentum und Welt (S. 12 f.). Mit Recht merkt L. an, daß nicht die Wahl des Titels den mehr oder weniger profanen Charakter der Darstellung nach sich ziehe; vielmehr sei an der Offenbarungsgrundlage des Christentums festzuhalten und das Wirken des die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen sammelnden göttlichen Faktors, der sich „der üblichen geschichtlichen Feststellung und Betrachtung entzieht", als „Gesichtspunkt für die Auswahl des Stoffes" und als „kritischer Maßstab für die letzte Beurteilung" zu berücksichtigen (S. 14). Diese Aufgabe sieht L. erleichtert durch die neuere Auffassung vom geschichtlichen Geschehen, daß nicht erst der Historiker das an sich blinde Geschehen zu etwas Sinnvollem erhebt, sondern, indem er sich selbst in die immanente Geschichtlichkeit des Geschehens hineinstellt, die diesem „innewohnende Geformtheit" herausholt (S. 15). Damit ist dem empirischen Christentum seinerseits eine gewisse Transparenz zugesprochen, die an der empirischen Kirche als zu trübe befunden wurde, als daß man die unsichtbare Kirche zum Gegenstand einer Darstellung machen könnte (S. 13).

Der erste Band enthält nach der „Umwelt des jungen Christentums" zwei weitere Hauptteile: „das Christentum im heidnischen Römerreich" und „das Christentum als römisch-byzantinische Reichskirche", und führt im Osten bis zum Bilderstreit, im Westen bis zu Gregor d. Gr. Wie einst K. v. Hase übergeht L. also das Wirken Jesu. Die Zeit vor der staatlichen Anerkennung stellt er dar als „enthusiastische Entfaltung", „beginnende Organisation" und als „Ausbau der Organisation". Da, wie er S. 103 f. sagt, Enthusiasmus und beginnende äußere Organisation von Anfang an ohne schroffen Gegensatz nebeneinander bestanden, ist seine Einteilung weniger zeitlich als sach-

lich zu nehmen. Sodann ist bemerkenswert, daß er trotz seiner Formulierung der Aufgabe nicht, wie z. B. Lietzmann, schon innerhalb der ersten drei Jahrhunderte, sondern erst in seinem dritten Hauptteil nach Landschaften gliedert, in welchem er nach den „allgemeinen Folgen des Umschwungs" die Ausbildung des „spezifisch griechischen" und des „antik-römischen Christentums" bespricht. Manche Paragraphen sind Längsschnitte durch größere Zeiträume; so enthält der über die Loslösung des Christentums vom Judentum auch die Ausgänge des Judenchristentums. Der Frühkatholizismus wird nicht nur auf den Einbruch festerer Formen und des Rechtes, sondern wesentlich auf eine Änderung der Frömmigkeit zurückgeführt (S. 143), wie es auch J. v. Walter in einem besonders lesenswerten Abschnitt seiner Geschichte des Christentums macht (1. Halbbd. S. 60 ff., angezeigt ThR 1934, S. 5 f.). Die dogmatischen Kämpfe des 4. Jh.s erscheinen bei L. wirklich als theologische, in denen die in letzter Zeit vielfach überbetonte Kirchenpolitik vielleicht zu sehr zurücktritt. Im ganzen führt L.s Buch tatsächlich die Frömmigkeit der Gemeinde und des Volkes geschlossener vor, als man es sonst findet. Daß der Einfluß der Rassen, auf den er besonders achten will, in seiner Geschichte des christlichen Altertums wenig hervortritt, kann bei der Lage der Quellen und dem Mangel an Vorarbeiten nicht überraschen. Die spätere Zeit dagegen ist für diesen Gesichtspunkt ergiebiger. Er ist sogar für die Einteilung der KG fruchtbar, insofern L. nämlich (wie Ehrhard) den Beginn des Mittelalters nicht in einem Jahr, sondern in dem Eintritt der germanischen Völker in den Kulturkreis des Altertums sieht. Die zeitliche Überschneidung, daß nunmehr das Mittelalter früher einsetzt, als das Altertum endet, ist in der Tat einer unnatürlichen Zerschneidung der Völkergeschichte und der Kulturkreise vorzuziehen. L.s Buch ist, aufs Ganze gesehen, kein Nachschlagewerk, sondern eine hinreichend ausführliche, anziehend und mit eignem Urteil geschriebene Darstellung, die den Leser immer wieder auf die Notwendigkeit hinweist, den gewonnenen Überblick aus Quellen, größeren Darstellungen und Vorlesungen zu ergänzen. Die nötigste Literatur wird zu jedem Abschnitt genannt, auf wichtige Belege im Text hingewiesen.

Für „die neuen Aufgaben der religiösen Unterweisung" legt G. Hahn eine Quellensammlung vor, die als Grundlage für kirchengeschichtliche „Werkstunden" unter Laien und auch dem einzelnen als Lesebuch dienen kann. Es sind wirklich alle Seiten des altkirchlichen Lebens erfaßt, und die aufgenommenen Stücke sind meist so umfangreich, daß sie ein lesbares Ganzes bilden. Aber im Unterschied von anderen Quellensammlungen ist der Stoff in abgerundeten Kapiteln für die weitere Arbeit dargeboten. Der verbindende Text, klarer Aufbau, die moderne Fassung der Überschriften, dazu Tabellen und Register, eine Beilage mit 47 Bildern und mit Bild-

erklärungen, vollends die „Auswertung" jedes Abschnitts durch Aufgaben und Fragen machen das Buch zu einem pädagogisch wertvollen Arbeitsmittel. Die Fragen dienen allerdings großenteils mehr der Wiederholung als der Anregung zu eignem Denken. Viele Texte könnten mehr ausgeschöpft sein. Der Raum dafür wäre durch Verzicht auf mehrmaligen Abdruck desselben Textes und den zahlreicher Kapitel des Neuen Testamentes leicht zu gewinnen. Die an sich wertvolle Schilderung von Örtlichkeiten ist, am Ertrag für das Verständnis der Sache gemessen, öfter zu breit geraten. Manche Charakteristiken und Gegenüberstellungen, z. B. die der verschiedenen Auslegungen des Vaterunsers (S. 362 ff.), sind besonders gut gelungen. Immer wieder tritt das Interesse H.s am Alter der Überlieferung und damit an der Rechtmäßigkeit der weiteren Entwicklung des Katholizismus hervor. Wenn er dabei die *Didache* erheblich früher ansetzt als Altaner in seiner Patrologie und es als „wahrscheinlich" bezeichnet, daß Petrus in der Priscilla-Katakombe geweilt hat, dann sind diese und andere Vermutungen und Behauptungen in einem solchen Buche, das nicht in erster Linie für kritische Leser bestimmt ist, wenig angebracht. Auch die apologetische Einstellung ist nicht zu übersehen; ihr entspricht die unkritische Verkennung der Einbuße, welche die Kirche bei der Aufnahme weltlicher Wissenschaft und gnostischen Denkens zu zahlen hatte. Wertvoll an dem Werk ist außer der zweckmäßigen Anlage auch die Herausstellung der wesentlichen Fragen.

II.

Anhangsweise seien hier noch einige Bücher angezeigt, die die ganze KG in einem Band umfassen und für weitere Kreise bestimmt sind. Unter diesen Darstellungen sollen die neuesten ausführlicher berücksichtigt werden als die älteren. Man darf von solchen Arbeiten unbedingte wissenschaftliche Zuverlässigkeit erwarten, kann ihnen aber in der Auswahl des Stoffes mehr Freiheit zubilligen als einer wissenschaftlichen Darstellung, damit die wirksamen Kräfte und die leitenden Fragen desto schärfer hervortreten. Diese Fragen dürfen durchaus unsrer eigenen Zeit entstammen, wenn nur der Darsteller sich die Antwort ohne Gewaltsamkeit von den Menschen und Ereignissen der Vergangenheit geben läßt oder sich mit der Feststellung begnügt, daß er dort keine Antwort finden kann.

Die in vielen Auflagen bewährten „Grundzüge der Kirchengeschichte" Hans von Schuberts hat Erich Dinkler in 10. Auflage herausgegeben und, wie es der Verfasser von Zeit zu Zeit selber gehalten hatte, bis auf die Gegenwart weitergeführt. D. gibt in dem Kapitel „Zeitenwende" einen inhaltsreichen Durchblick durch die äußere und innere Geschichte des Christentums auf der Erde seit dem Weltkrieg. Seine Darstellung ist selbst

befruchtet von der in dieser Zeit erfolgten theologischen Neubesinnung. Aber indem er die dialektische Theologie zutreffend als Korrektiv wertet (S. 329), vermag er die Überlieferung der vorausgegegangenen historisch-kritischen Wissenschaft festzuhalten, was nicht seinem Urteil widerspricht, daß „Kirche und Theologie in der richtigen Bindung und Kritik zueinander" stehen müssen (S. 304, vgl. 312). Von dem sich gut anpassenden Schlußkapitel abgesehen, konnte der Text der 9. Auflage von 1928, den v. Sch. noch selber völlig durchgesehen hatte, fast ganz unverändert bleiben. Bemerkenswert ist, daß von allen hier zu nennenden Gesamtdarstellungen der KG keine der alten Zeit soviel Raum gewährt wie die v. Sch.s, der doch in seiner eignen Forschung die späteren Jahrhunderte bevorzugte.

Th. Brandt hat schon vor längerer Zeit den ernsthaften Versuch unternommen, von den Erkenntnissen und Nöten der Gegenwart aus einen Durchblick durch die Geschichte der Kirche zu geben, um zu nüchterner, echter Glaubenslehre zu führen. Bewußt beschränkt er den Stoff und strebt dafür kräftig nach theologischer Vertiefung. Der Maßstab des Neuen Testamentes und der reformatorischen Erkenntnis kommt in dem ganzen Buche zur Geltung, wobei die ntl. Aussagen vielleicht zu sehr als Einheit genommen sind (vgl. I, 56 über den Sündenbegriff). Den Text hat er vielfach durch Quellenstücke belebt und begründet. In dem (wenigstens in der mir vorliegenden ersten Ausgabe) etwas ungleichmäßig geratenen Apparat sind das erläuterte Namen- und das Fremdwörterverzeichnis für die erste Einführung besonders nützlich. Bei aller Offenheit für Pietismus, Erweckung und Freikirchen richtet sich B. nicht apologetisch gegen die Welt, sondern betont die Entscheidung in der Kirche selber (IV, S. 393), die, der Rechtfertigung bedürftig und im Glauben teilhaftig, der Wiederkunft ihres Herrn entgegenwandelt.

Noch mehr ein Werk eigner Prägung als das eben genannte ist das Buch von H. Preuss. Schon der Titel „Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit" läßt den Leser erkennen, daß ihn kein trockenes Handbuch erwartet, sondern wirklich, wie Pr. will, „das bunteste Bilderbuch, das es gibt, eine köstliche Galerie lebendiger Porträtköpfe und Bildsäulen" und dazu „die ganze Verschlungenheit und tiefe Ordnung des Dramas selbst" (S. 1). In fließender Sprache, mit Temperament, Heiterkeit und feiner Ironie geschrieben, überreich an knappen, treffenden Formulierungen, Vergleichen und Bildern, noch bunter durch kleine, weniger bekannte Einzelzüge, ist es so recht das Werk einer für alles Edle und Schöne offenen Künstlerseele. Und doch ist diese gar nicht lehrhafte Darstellung durch selbständige Beobachtung und eignes Urteil des Verfassers belehrend, und die ungezwungene Reihe der Bilder ist kein wahlloses Kunterbunt; im Gegenteil, Pr. schreibt sein Buch bewußt „aus dem Luthervolk für das Luthervolk" (S. 1). Ihm stellt er die Geschichte der einen Kirche aller Zeiten vor Augen, die nicht

Einerleiheit, aber Einheit besitzt und unter deren „vielen Wohnungen" auf Erden die lutherische die schönste sei (S. 331). Unter diesem Blickwinkel wird die alte Zeit lebendig, aber recht kurz behandelt, und bei aller Offenheit für die andern Konfessionen rücken Calvin, die „Täufer und andere Geister", die liberale Theologie und die Union des 19. Jh.s in zu dunkles Licht und Spener und Francke in zu weite Ferne von Luther. Berechtigt ist dagegen die im Vergleich zu Schuster (s. u.) größere „Enge" gegenüber Rembrandt, dessen Kunst Pr. letzten Endes als mystisch, nicht als protestantisch ansieht, sowie gegenüber der Aufklärung und dem deutschen Idealismus. Besonders eingehend stellt Pr. die deutsche Reformation, mit besonderer Liebe alles Kunstgeschichtliche dar, unter diesem am meisten die Musik (vgl. die Kennzeichnung Händels S. 226 und den Gedanken auf S. 146 über die Verwandtschaft der Musik mit Luthers Evangelium). Das Buch ist ganz besonders geeignet, Freude an der Kirchengeschichte zu wecken.

Der Darstellung von Preuß kommt in Anlage und Einstellung unter den zu besprechenden Werken das von W. VON LOEWENICH am nächsten, aber es ist lehrhafter, bedächtiger im Urteil und stärker beeinflußt von der Theologie der Nachkriegszeit. Im Unterschied zu Preuß hat v. L. die Zeit Jesu und der Apostel mit behandelt; vorher erörtert er, daß die KG wie die allgemeine Geschichte ihren Sinn nicht in sich trägt, sondern durch Glaube und Gehorsam erhält (S. 4). Die Kirche ist ihm in der Geschichte erkennbar als Kirche des Wortes und hat als solche in und an der Welt den Dienst der Verkündigung zu leisten; dabei bleibt sie Kirche zwischen den Zeiten und Kirche des Kreuzes. Die Gemeinde soll die Geschichte der Kirche kennenlernen, weil sie nur so ihre Kirche lieben kann und weil sie aus der Geschichte lernen soll. Man darf in der Tat aller Skepsis zum Trotz der KG diese Aufgabe stellen, zumal wenn man dabei, wie v. L., daran denkt, den geschichtlichen Ort der Kirche zu erkennen, und noch mehr daran, aus der Geschichte etwas für das Verständnis des Evangeliums zu lernen. Die Geschichte wird freilich nicht so sehr positive Auskunft geben können, wie dieses zu verstehen ist, als vielmehr durch die Betrachtung der Brechungen, Verzerrungen und Mißverständnisse des Evangeliums die Kirche immer wieder vor die Wesensfrage stellen: „Was heißt es, Kirche des Wortes zu sein?" (S. 10). Für diese zweite Aufgabe ist v. L. durch seine früheren Arbeiten über das Verständnis des Johannesevangeliums besonders gerüstet. Über die ganze Methode v. L.s vergleiche man die Besprechung REFFKEs, ZKG 59, 1940, 202 f., der statt der Einheit der Kirche des Worts „die aus dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes fließende Vielfältigkeit der Formwerdungen der christlichen Religion" zum Gegenstand der Darstellung machen möchte. Aber wenn nicht die im Neuen Testament gesetzte Einheit der Kirche preisgegeben werden soll, kann es sich ja nur um ein Mehr oder Weniger von Einheit und Viel-

fältigkeit in der Erscheinung der Kirche handeln, nicht um ein Entweder-Oder. Der alten Kirche hat v. L. mehr Platz eingeräumt als Preuß, obwohl er die Reformation als den tiefsten Einschnitt der KG, auch für den Katholizismus, hält (S. 318), also nicht etwa die Bildung des Frühkatholizismus. Die Entwicklung der Lehre und der theologischen Wissenschaft, daneben die praktische Frömmigkeit, rückt er in den Vordergrund der Darstellung. Dem Calvinismus und der historisch-kritischen Theologie widerfährt mehr Gerechtigkeit als bei Preuß. Weniger Bedeutendes ist weithin unerwähnt geblieben; Quellen sind nur ausnahmsweise aufgenommen, an Literatur nur die großen Darstellungen genannt. Die den Stoff stark verarbeitende Erörterung läuft oft in eine einprägsame Zusammenstellung von Urteilen aus. Das gibt dem zuverlässigen, klar aufgebauten Werk noch den Vorzug größter Bestimmtheit, enthält aber auch die Gefahr einer zu starren Verfestigung, der v. L. jedoch nicht verfallen ist. Stets werden die Licht- und Schattenseiten der Entwicklung aufgewiesen, ob es sich um den Sieg der Orthodoxie im christologischen Streit, die Entstehung der Reichskirche oder die des neutestamentlichen Kanons handelt.

Für die Gemeindearbeit hat W. Engelbert seinen kurzen Abriß der KG in Form von „Zeitbildern und Entwicklungslinien" verfaßt. Die eingehendere Berücksichtigung der Reformation und des 19. und 20. Jh.s entspricht dieser Aufgabe, ebenso die frische, bestimmte Darstellungsweise. Der Grundhaltung des Verfassers entspringt einerseits die Kritik an allen kulturseligen Formen des Christentums, andererseits der Hinweis auf die Schwächen der frühen Orthodoxie. Nur selten ist E. der Gefahr der Schwarz-weiß-Malerei erlegen, die mit abnehmendem Umfang einer Darstellung wächst; so wäre etwa im Urchristentum die später so wenig geübte Mannigfaltigkeit in Lehre und Lebensform zu nennen und am Liberalismus der Wert persönlicher Wahrhaftigkeit gegenüber bloßer Überlieferungstreue. Es ist die Frage, ob man überhaupt in der Kürze so weit gehen kann wie E. in dieser Darstellung.

Schusters Buch „Das Werden der Kirche" ist nach Anlage und Ausführung für höhere Ansprüche bestimmt. Den wissenschaftlichen Anforderungen genügt es voll und ganz, zumal der durch eigne Arbeiten bekannte Verfasser für die alte und mittelalterliche Kirche und die kunstgeschichtlichen Abschnitte besondere Mitarbeiter herangezogen hat. Wie das Vorwort zeigt, ist die Eigenart der Aufgabe klar erfaßt. Darnach soll die Darstellung das Wesentliche, die bleibenden Probleme und unvergänglichen Kräfte, aufweisen und zum Urteilen, zur Sinndeutung, anleiten. Es gibt dem Werke eine erfreuliche Klarheit, daß auch der an alle Zeiträume angelegte Maßstab eingangs genannt wird: „das Evangelium von Jesus Christus, wie es durch Martin Luther neu geschaut und verkündigt ist". Weiter gibt Sch. im Vorwort an, was sonst seiner Darstellung eigentümlich sein soll: Neben dem Vorrang

Luthers ist es ganz allgemein die Weite der Umschau, die bewußt auch die Auswirkungen des Christentums und der Kirche in Kunst, Dichtung und Philosophie einbezieht und hierbei den deutschen Idealismus noch ganz besonders zu Worte kommen läßt. Dennoch soll — da eine Geschichte des Christentums zu schreiben über menschliches Vermögen gehe — die sichtbare Kirche als von Gott gewolltes Werkzeug der Kirche des Glaubens im Mittelpunkt bleiben, als die stets werdende, nur im Werden lebendige.

Die Ausführung entspricht dieser Zielsetzung durchaus. Sch. stellt selbst die apostolische Zeit dar und bezieht schon Lehre und Leben des Paulus nicht nur auf Jesus, sondern nachdrücklich auch auf Luther. Anschließend schildert v. CAMPENHAUSEN die alte Kirche und schließt mit einer treffenden Würdigung ihres geschichtlichen Ertrages. In der übersichtlichen, durch Quellenstücke bereicherten Darstellung treten wichtige Wendepunkte wie das Erschlaffen der eschatologischen Spannung und die dereinst kulturell fruchtbare soziale Einstellung der frühkatholischen Kirche deutlich hervor; doch erführe man gern genauer, warum eigentlich gerade das Christentum sich unter den spätantiken Religionen durchgesetzt hat. Die an jede kirchengeschichtliche Darstellung zu richtende Frage, ob der Abstand der katholischen Kirche von Jesus ein unüberbrückbarer Gegensatz oder eine durch den geschichtlichen Wandel bedingte und auch wieder zu berichtigende zeitweilige Ausprägung ist, wird unausdrücklich in zweiten Sinne beantwortet; die andere wichtige Frage, wie der christliche Glaube zur Kultur stand, wird im oben erwähnten Sinne berührt. Gerade in der grundlegenden ältesten Geschichte der Kirche sollten solche Kernfragen, trotz des verständlichen Strebens nach Kürze, eingehender behandelt werden.

Daß der Begründung des Christentums in der germanischen Welt ebensoviel Raum vergönnt wurde wie der gesamten alten Kirche, ist wegen der großen Bedeutung dieses Zeitabschnittes berechtigt. H. DÖRRIES hat nicht nur die Bekehrung der Germanen und ihre Motive mit besonnener Kritik vorgetragen, sondern auch die germanische Religion und ihre Geschichte; bei der Christianisierung der Germanen ist die Germanisierung des Christentums nicht übersehen. Das hohe Mittelalter rückt SCHUSTER unter den Gesichtspunkt des Kampfes um die kirchliche „Freiheit", der zum Kampf um die Herrschaft wird, und unter den der urchristlichen Reform. Doch läßt sich dem zweiten Stichwort die Scholastik nicht überzeugend einordnen. Wie im ganzen Buche ist auch hier die Darstellung anschaulich und zugleich gedanklich vertieft. In einer zur Reformation überleitenden kurzen Betrachtung lehnt Sch. es ab, das Mittelalter ausschließlich als Abfall oder als folgerichtige Entwicklung des Urchristentums anzusehen, vielmehr vereinigt er beide Urteile miteinander, deutet also die KG zutreffend als eine Begegnung, nicht als Entwicklung im eigentlichen Sinne des Wortes.

Die Reformationszeit schildert Sch. sehr anschaulich, mit passenden Quellenstücken und feinen Charakteristiken, und legt so besonders ausführlich seinen Maßstab für alle Erscheinungen der KG vor. Luther steht ihm durchaus in deren Mittelpunkt. Dann ist aber die Frage unabweisbar, wie Luther zum Neuen Testament und besonders zu Paulus stand. Setzt Sch. voraus, daß der Reformator das neutestamentliche Evangelium inhaltlich unverändert gelassen oder daß er es, sei es erweiternd, sei es verkürzend, umgestaltet hat? In die zweite Richtung weist die Bezeichnung Luthers als eines „schöpferischen Genies" (S. 274; vgl. S. 283; doch vgl. die Einschränkung auf S. 14 bei Paulus). Dagegen weist der Gesamteindruck des Buches mehr in die erste Richtung, und auch jene mißverständliche Bezeichnung soll lediglich Luther von dem „bewundernswert großen Talent" Calvin abheben, dem Sch. übrigens nicht ganz gerecht wird. Jedenfalls verlangt das Verhältnis der Reformation zu den Anfängen des Christentums eine genauere und bestimmtere Darlegung. Am Kernstück reformatorischer Lehre gibt Sch. zu verstehen, daß der „Mittelpunkt" der KG eben kein Ende ist, daß also die Reformation mindestens in der Gestaltung der Lehre weitergehen müsse: Die Rechtfertigungslehre soll nur in der Sache, nicht im Ausdruck festgehalten werden (S. 228). Ohne der Unveränderlichkeit des reformatorischen Erbes das Wort reden zu wollen, möchte ich doch an Holls Urteil über jene Lehre erinnern (Ges. Aufs. III 567): „Sie ist nicht eine Doktrin, die ihre Zeit hätte, sie ist das *evangelium aeternum*. Und dem modernen Geschlecht ist sie in ihrer befreienden Strenge vielleicht nötiger und heilsamer als irgendeiner früheren Generation." Es fehlt bei Sch. der Gedanke, daß Luthers Lehre, wenn sie weiterentwickelt werden soll, gerade vom Neuen Testament her geprüft und vielleicht ergänzt oder anders abgetönt werden kann und muß. Die Beziehung einer jeden Zeit auf das Urchristentum hat Sch. nicht so ausdrücklich festgestellt oder gefordert wie die auf Luther.

In der Neuzeit sind die Auswirkungen des christlichen Geistes besonders beachtet worden. Den deutschen Idealismus hat Sch. mit besonderer Liebe und Sachkenntnis gezeichnet (vgl. die Abschnitte über Goethe, Kant und Fichte). Aber es wird nicht deutlich genug, daß der Glaube mancher seiner Vertreter einem toten Flußarm gleicht, der nur bei ungewöhnlicher Hochflut, also starken persönlichen Erfahrungen oder auch einem gemeinschaftlichen Erlebnis wie dem der Befreiungskriege, Anschluß an den Strom lebendigen Glaubens gewinnt, sonst dagegen von den oft spärlichen Überbleibseln christlicher Frömmigkeit zehrt. Es ist in dieser Hinsicht aufschlußreich, daß Sch. einige Denker nicht dem evangelischen Glauben, sondern dem Protestantismus oder dem protestantischen Geist zurechnet, so Friedrich den Großen und Kant; bei diesem weist er auch auf die Grenzen einer solchen Form des Protestantismus hin. Neben der vortrefflichen Darstellung einzel-

ner Idealisten vermißt man eine zusammenfassende Würdigung des Idealismus im ganzen, in der die förderlichen und die schädigenden Rückwirkungen dieser Geistesbewegung auf Christentum und Kirche genannt würden, also etwa Weltleidenschaft und Freiheitsgedanke einerseits [1]), andererseits Individualismus, Ästhetik, Naturmystik, Flucht vor dem Schuldbekenntnis, Entkirchlichung der Gebildeten usw. LÜTGERTs kritischem Werk über die Religion des deutschen Idealismus wünschte man größeren Einfluß auf Sch.s Buch. — Die weitere Darstellung zeigt ganz ähnliche Vorzüge und Schwächen wie der vorausgehende Zeitraum. Aus der neuesten Arbeit der Bibelwissenschaft (S. 501) kommt die eigentlich theologische zu kurz; die anregende Wirkung der vorher besprochenen dialektischen Theologie verdiente eine Erwähnung. Vielleicht ist es auch nicht ganz zufällig, wenn auch kaum beabsichtigt, daß Ad. Schlatter nur einmal genannt wird, und zwar in Klammern unter den Bibeltheologen, die A. Ritschl ablehnten. Wenn für Fichte mehr als vier, für Nietzsche fast drei Seiten zur Verfügung stehen, darf für die dem Herzen der Kirche dienende Arbeit wohl auch eine halbe oder ganze Seite dasein. Bei Schlatter hätte Sch. auch Ansätze finden können, die reformatorische Lehre vom Neuen Testament her zu vertiefen. Gegen Ende seines Werkes nimmt er selber die Frage auf, ob die Gegenwart noch in einem echten Zusammenhang mit Christus stehe oder nicht. Einerseits sieht er in dem verbreiteten Urteil, der Weltkrieg bedeute den Bankrott des Christentums, einen Beleg für das Gegenteil, da die Verschärfung des sittlichen Urteils über die sittlichen Greuel nur einer Verstärkung des christlichen Geistes entstamme (S. 490). Andererseits läßt er sich von Kierkegaard zu dem schwerwiegenden Satze anregen (S. 502): „Es ist ernstlich zu fragen, ob er nicht Recht hat, wenn er die gesamte Christenheit, wie sie heute wirklich ist, als eine ungeheure Täuschung betrachtet, mit der Gott zum Narren gehalten werde, und erklärt, dies Christentum habe nichts mehr gemein mit dem Christentum des Neuen Testaments.“ Im ganzen ist Sch.s Kirchengeschichte mit ihrer Zuversichtlichkeit eine verneinende Antwort auf diese Frage. Aber es bleibt zu bedauern, daß diese radikale Frage, nachdem sie sich schon auf S. 134 in einem Worte Nietzsches gemeldet hat, erst am Ende des Buches wieder aufbricht, statt es als leitender Gedanke durchgehends stärker zu bestimmen. Dieses und andere Bedenken wollen nicht durch Konsequenzmacherei ein tüchtiges Werk herabsetzen, sondern ihm durch Mitdenken und Urteilen die verdiente Beachtung schenken. Denn es kann wirklich, wie der Verfasser wollte, über die Vermittlung von Kenntnissen hinaus zum Urteilen anregen.

---

1) Vgl. K. LEESE, Der Protestantismus im Wandel der neueren Zeit, 1941, S. 11 f.

Alle genannten Darstellungen zusammen erwecken Staunen und Freude darüber, daß eine solche Fülle wertvoller Arbeiten eignen Gepräges der Geschichte der Kirche gewidmet worden ist und inzwischen wohl ihre Leser gefunden hat. Gerade die für weitere Kreise bestimmten Werke zeigen das Bestreben, in der Darstellung auch zu urteilen und zum Urteilen anzuleiten. Den Maßstab des Urteilens sprechen einige Verfasser eingangs klar aus. Die Ausführungen zeigen, daß dieses persönliche Ringen mit dem „Stoff" der Vergangenheit keineswegs zur Verzerrung und Maßregelung der Geschichte zu führen braucht, daß es vielmehr die Hauptfragen deutlicher hervorheben und die Beschäftigung mit der Vergangenheit, die uns immer auch fremd gegenüberstehen bleibt, befruchten kann. Es ist zu wünschen, daß auch die streng wissenschaftlichen Arbeiten von dieser Herausarbeitung des Wesentlichen, der kräftigen Anfrage der Gegenwart an die Vergangenheit und der theologischen Vertiefung noch mehr befruchtet würden. Immer wieder führt die kirchengeschichtliche Arbeit auf die — auch in diesem Bericht mehrmals berührte — Frage, ob und wie von einer Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre geredet werden kann; eine theologische Besinnung darüber käme wieder der Erforschung und Darstellung der Kirchengeschichte zugute.

Korrekturzusatz: Unter den Gesamtdarstellungen wäre noch die 9. Auflage von K. Heussis bewährtem „Kompendium der Kirchengeschichte" zu erwähnen, die mir freilich unerreichbar war (Tübingen J. C. B. Mohr, 1937, XII, 520 S.). — Abschließend sei einiger inzwischen verstorbener Kirchengeschichtler gedacht: H. W. Beyer, Bengt und Erich Seeberg und meines Lehrers Hans frh. von Soden, des langjährigen Mitherausgebers dieser Zeitschrift.

Literatur zur Religionswissenschaft

Von Heinrich Frick

GUSTAV MENSCHING, Vergleichende Religionswissenschaft. (Hochschulwissen in Einzeldarstellungen). Leipzig, Quelle und Meyer, 1938, 162 S., geb. RM. 2.80. — DERS., Allgemeine Religionsgeschichte. Ebenda 1940, 226 S. geb. RM. 4.—. — DERS., Gut und Böse im Glauben der Völker. Leipzig, Hinrichs, 1941. 99 S. Geb. RM 3.—. — C. G. JUNG, Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University. Zürich und Leipzig, Rascher Verlag, 1940. 192 S. Geb. RM. 6.50. — JUNYU KITAYAMA, Westöstliche Begegnung. Japans Kultur und Tradition. Berlin, Walter de Gruyter und Co., 1941 (3. Aufl. 1942). 252 S. Geb. RM. 6.—.

Die beiden erstgenannten Schriften würdigt man am besten als zusammengehörig. GUSTAV MENSCHING bietet damit ein Kompendium, für das seit längerer Zeit ein wirkliches Bedürfnis vorliegt. Denn außer dem bekannten Kompendium von Tiele-Söderblom-Heiler (6. Aufl. 1931) besaßen wir keine knappe wissenschaftliche Religionsgeschichte in deutscher Sprache. Die beiden M.schen Bücher erfüllen nun diesen Zweck in hohem Maße. Seine Allgemeine Religionsgeschichte ruht auf dem Religionsverständnis Rudolf Ottos, wobei mit Recht betont wird, daß die Begegnung mit dem Heiligen die eine Seite der Religion sei, zu der als andere Seite notwendig ein „antwortendes Handeln des Menschen" hinzutrete (S. 12). Dem zur Zeit der Veröffentlichung herrschenden Interesse an dem Verhältnis geistiger Phänomene zu Volk und Rasse kommt M. dadurch entgegen, daß er die Differenzierung der Religion in der Geschichte ins Auge faßt und die sie bedingenden Faktoren aufdeckt. Es ergibt sich eine durchgängige Aufgliederung der volksgebundenen Religionen in die drei Gruppen: auf vorwiegend nordischem Rasseboden, auf vorwiegend armenidem und mediterranem Rasseboden und auf vorwiegend sinidem und mongolidem Rasseboden. Für höchst erfreulich halte ich es, daß der Verf. darüber nicht vergessen hat, die gemeinsame Struktur, die sich quer durch alle Einzelreligionen zieht, anzuerkennen und der Wesensfrage ihr Recht zu lassen.

Im Anschluß an seine wichtige Schrift „Volksreligion und Weltreligion" (Leipzig, 1938) zerlegt er die Betrachtung in zwei große Teile, Volksreligionen

und Weltreligionen. Unter den Volksreligionen bespricht er zuerst stammesgebundene Naturreligionen, die den größten Raum einnehmen. Es sind die Religionen der einzelnen Völker, verteilt nach dem oben angegebenen Rassenschema.

Die Weltreligionen sieht M. in der Sicht, daß der Buddhismus auf vorwiegend nordischem Rasseboden, Christentum und Islam auf vorwiegend armenidem und mediterranem Rasseboden erwachsen seien.

Es liegt in der Natur der hier gestellten Aufgabe, daß der Verf. vielfach auf die Arbeiten anderer zurückgreifen muß. Soweit ich sehen kann, hat er dabei eine glückliche Hand gehabt. So etwa in der Berufung auf W. F. Otto für die Griechen oder auf E. W. Grönbech für die Germanen. Im einzelnen finden sich oft ausgezeichnete Formulierungen, so z. B. die christliche Definition von Sünde als „schuldhafte Gottesferne und Selbstbehauptung Gott gegenüber" (S. 203) oder der Satz: „Das gehört daher zum tiefsten Wesen der Weltreligion, daß ihre zentrale Wahrheit übervölkisch ist, daß sie es aber keineswegs bleibt, wenn sie in die historische Wirklichkeit eintritt und ein bestimmtes Volk erobert" (S. 18).

Als Bedenken möchte ich anmelden, daß die Behandlung der Primitiven nicht auf gleicher Höhe mit dem Ganzen steht. Es muß schon auffallen, daß die Abschnitte darüber in den beiden Bändchen eigentlich eine Dublette sind. Man könnte sie vertauschen, ohne daß es dem Leser aufficle. Darin zeigt sich, daß dieser Stoff nicht völlig in Ziel und Methode der beiden Arbeiten eingegangen ist. Es kommt hinzu, daß über das Verhältnis zwischen heute auftretender Primitivität einerseits, der Primitivität von „Frühreligion" im historischen Sinn andererseits keine klare These herausgearbeitet wird. Wer sich mit den Fragen befaßt hat, weiß, wie außerordentlich schwer es ist, gerade auf diesem Gebiet zu einer abschließenden Gesamtschau zu kommen. Vielleicht versucht der Verf. für eine Neuauflage, auch in diesem Kapitel durch Anschluß an eine ausgeprägtere Schau das Bild fester zu umreißen. Man könnte zu diesem Zweck etwa auf Wilhelm Mühlmann, Rassen- und Völkerkunde, Braunschweig 1936, verweisen. Ebenso möchte ich den Wunsch aussprechen, daß die Darstellung des Buddhismus nicht bloß Hinayâna und Mahâyâna, sondern außerdem auch im Anschluß an H. v. Glasenapp (Buddhistische Mysterien, Stuttgart 1940) die dritte Phase des Buddhismus, das „Vajrayâna", berücksichtigt, ferner auf den gegenwärtigen Buddhismus in Hinterindien etwas mehr eingeht. Eine weitere Frage: müßte nicht unter den die geschichtliche Differenzierung bedingenden Faktoren dem Boden Beachtung geschenkt werden? Vgl. neuestens P. Fickeler, Grundfragen der Religionsgeographie, in Zeitschrift „Erdkunde" Bd.I 1947 121–144.

Die eigentliche Leistung, sozusagen das Persönlichste, was der Verf. gibt

steckt im ersten Teil seiner Vergleichenden Religionswissenschaft: die Lebensmitte der Religionen. Man muß diesen Abschnitt synoptisch neben seiner Allgemeinen Religionsgeschichte lesen, um das Geleistete voll zu würdigen. M. macht hier den kühnen Versuch, die einzelnen Religionen möglichst auf einen einzigen für sie charakteristischen Schwerpunkt hin in einer Gesamtschau zusammenzufassen. So nennt er die germanische Religion die „Religion des numinosen Gemeinschaftslebens" oder die Religion Israels „Religion des heiligen Willens und des sittlichen Gebots" usw. Er nimmt damit eine Tradition wieder auf, die in Hegel einen Höhepunkt erreicht hatte, danach hinter der wissenschaftlichen Einzelforschung zurückgetreten ist. Es bedarf hier keiner Beweisführung dafür, wie gewagt, ja gefährlich solcher Versuch werden kann. M. unternimmt ihn mit Recht nicht innerhalb der Allgemeinen Religionsgeschichte, sondern ordnet ihn der Vergleichenden Religionswissenschaft ein. In einer ausführlicheren Rezension (Theologische Literaturzeitung 1939, Spalte 1 ff.), sowie in einer Besprechung seiner Schrift über „Gut und Böse . . ." (Theologische Blätter 1942, S. 219 f.) habe ich mehr darüber gesagt und darf mich hier kurz fassen. Der zweite Teil der Vergleichenden Religionswissenschaft M.s behandelt die Typologie der Erscheinungsformen der Religionen, wobei er sich an das jetzt maßgebliche Werk von G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen 1933) anschließt. Im dritten Teil: Strukturtypen und Lebensgesetze der Religion, berührt er sich häufig mit meinem Bändchen „Vergleichende Religionswissenschaft" (Sammlung Göschen 1928). Alles in allem genommen sind die Bücher gerade in ihrer Knappheit eine ausgezeichnete Leistung, die man jedem Studenten der Theologie und jedem Pfarrer im Amt, aber auch weitesten Laienkreisen in die Hand wünscht.

Neben Allgemeiner Religionsgeschichte und Vergleichender Religionswissenschaft steht die Religionspsychologie als drittes großes Forschungsgebiet. Dazu liefert das Werk von C. G. Jung einen überaus bedeutenden Beitrag. Es ist die deutsche Ausgabe von Vorlesungen, die 1937 in den USA gehalten worden sind. Die drei Kapitel des Buches behandeln der Reihe nach die Autonomie des Unbewußten; Dogma und natürliche Symbole; Geschichte und Psychologie eines natürlichen Symbols. Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, wenn man mit dem außerordentlich reichhaltigen und gleichzeitig höchst spannend geschriebenen Buch in eine systematische Auseinandersetzung treten wollte. Man müßte zudem vor einem theologischen Leserkreis sehr weit ausholen, um J.s Psychologie überhaupt darzulegen, auf der natürlich diese Vorträge beruhen. Ich darf mich darauf beschränken, Ziel und Durchführung des Gedankenganges zu skizzieren und durch herausgegriffene Beispiele den Leser zu ermuntern, sich in das Buch selbst zu vertiefen.

Die Absicht des Verf. zielt in Übereinstimmung mit dem Sinn der Terry Lectures dahin, einem Vertreter der Naturwissenschaft und Medizin „Gelegenheit zu geben, sein Teil zur Klärung des ewigen Problems der Religion beizutragen" (S. 9). Der Leser muß streng daran festhalten, daß hier das Dogma psychologisch betrachtet wird. Das ist für den Theologen methodisch nicht ganz leicht zu verstehen, weil wir viel eher geneigt und gewohnt sind, psychologische Phänomene dogmatisch, das heißt vom Evangelium her, zu erörtern. J.s Blickrichtung läuft methodisch entgegengesetzt. Er ist Psycholog, dazu allerdings auch und sogar betont Arzt, aber jedenfalls dem Theologen gegenüber nichts als Psycholog. Darum geht er von einem konkreten Krankheitsfall aus und sieht Religion überhaupt nur als menschliches Phänomen an. Er definiert sie in erfreulichem Anschluß an Rudolf Otto als „sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung dessen, was Rudolf Otto treffend das ‚Numinosum' genannt hat" (S. 12 f.). Für den Psychologen J. stellt sich das Thema als die Aufgabe dar, dem Bewußtsein das dunkle grenzenlose Reich des Unbewußten verständlich zu machen. Dem modernen Geist, dem Geist der Großstadt, hält er alte Wahrheiten entgegen. Die „Neurose des Atheismus" (S. 155) kann zwar kaum noch durch die übliche kirchliche Arbeit, am wenigsten durch die des Protestantismus geheilt werden, aber sobald von der psychologischen Seite her Anthropologie in die Tiefe stößt, entdeckt sie, daß das angeblich altmodische Religiöse, wozu besonders auch Dogma und Ritual gehören, jedenfalls psychologisch keineswegs absurd ist, sondern im Gegenteil auf Wahrheit und Wirklichkeit — immer im Sinn psychologischer Anthropologie — beruht. „Unsere moderne Einstellung blickt stolz auf die Nebel von Aberglauben und mittelalterlicher oder primitiver Leichtgläubigkeit zurück und vergißt vollständig, daß wir die ganze Vergangenheit in den tieferen Stockwerken des Wolkenkratzers unseres rationalen Bewußtseins mit uns tragen. Ohne diese tieferen Schichten hängt unser Geist in der Luft. Kein Wunder, daß er nervös wird. Die wahre Geschichte des Geistes ist nicht in gelehrten Büchern aufbewahrt, sondern in dem lebenden, seelischen Organismus jedes Einzelnen" (S. 64 f.). J. redet der Intuition das Wort und würdigt in diesem Zusammenhang den Beruf des Priesters. Denn Dogma und Ritual sind von außerordentlicher Wichtigkeit, „zum mindesten als Methoden geistiger Hygiene" (S. 81). Was nebenbei sein Buch enthält an Bemerkungen über die christlichen Konfessionen, über Pfarrberuf und Praxis der Seelsorge, über Sinn und Wert des Dogmas, kann hier nicht im einzelnen aufgezählt werden. Es sei ernstlicher Besinnung anempfohlen.

Vielleicht erschließt sich dem theologischen Leser die indirekte theologische Bedeutung sowie auch die sorgfältige und gerade in der gegenwärtigen Zeit vorbildliche Selbstbegrenzung dieses Psychologen noch am

ehesten, wenn er den folgenden Gedanken aufnimmt. Die psychische Wirklichkeit, auf die die Tiefenforschung stößt, kann natürlich nicht Gott entdekken oder beweisen. Sie beweist aber sehr wohl „das Vorhandensein eines archetypischen Bildes der Gottheit" und ferner, daß dies „ein Archetypus von großer Bedeutung und starkem Einfluß ist", der häufig vorkommt (S. 108). J. selbst verweist an dieser Stelle auf die *Theologia naturalis* der Theologen. Mir scheint, daß hier die methodisch zuverlässigste Kontaktstelle zwischen J.s Psychologie und der Aufgabe christlicher Theologie aufgezeigt ist. In der Gleichung numinose Erfahrung = Erfahrung der Psyche muß dem Psychologen daran gelegen sein, sich auf die eine Seite zu beschränken. Dagegen ist es die Aufgabe eigentlicher Theologie, den Standort auf der anderen Seite der Gleichung zu nehmen. In der *Theologia naturalis* rühren beide aneinander. Es ist die Grenze, wo der Psycholog haltmacht vor der Frage nach objektiver Wirklichkeit und ewiger Wahrheit, wo von der anderen Seite her der Theologe feststellen muß, daß die Offenbarungskunde nicht auf einen hörunfähigen Menschen stößt, sondern daß vielmehr der Acker der Seelen längst vorbereitet ist und aufnahmefähig für den Samen des Wortes.

Im zweiten Aufsatz behandelt J. das natürliche Symbol der Quaternität und zeigt seinen Zusammenhang wie seine Reibung mit der uns vertrauteren Trinität. Erstaunlich, wie er es zuwege bringt, einerseits in abstrakte Probleme hineinzuleuchten und anderseits gleichzeitig praktische Nöte aufzuhellen. Wenn er auch wiederholt bewußt haltmacht gegenüber intellektuellen und ethischen Konsequenzen, so stellen sich doch immer wieder von selbst Streiflichter ein, über deren Reichtum man erstaunt. Die oft gerühmte Universalität von J.s Wissen wird dabei erneut deutlich. Dem Theologen begegnet z. B. als begrüßenswerte Erinnerung der Hinweis auf Henry Drummond, besonders sein „Naturgesetz in der Geisteswelt" (S. 137).

Im letzten Kapitel werden Geschichte und Psychologie des genannten Symbols nebeneinander gehalten. Sie interpretieren sich wechselweise. Als Grundgedanke und geradezu als Schlüsselsatz für J.s Anthropologie tritt dabei folgender Gedankengang in den Mittelpunkt: es ist eine „absurde Annahme, daß der Intellekt, der ja nur Teil und Funktion der Psyche ist, genüge, das viel größere Ganze der Seele zu erfassen. In Wirklichkeit ist die Psyche die Mutter, das Subjekt und sogar die Möglichkeit des Bewußtseins selbst. Sie reicht so weit über die Grenzen des Bewußtseins hinaus, daß dieses leicht mit einer Insel im Ozean verglichen werden kann. Während die Insel klein und eng ist, ist der Ozean unendlich weit und tief und enthält ein Leben, welches dasjenige der Insel an Art und Umfang in jeglicher Hinsicht überragt" (S. 152).

Aus diesem Ozean ragen die Archetypen in das Bewußtsein herauf. Ihnen gehört auch das christliche Dogma kategorial zugeordnet. Aus diesem Ozean

kommen aber nicht bloß die Mächte, die wir als göttlich ansprechen, sondern ebenso die Mächte des Widersachers. „In Tat und Wahrheit erfreuen wir uns keiner herrenlosen Freiheit, sondern sind beständig bedroht von gewissen seelischen Faktoren, die als ‚Naturtatsachen' von uns Besitz ergreifen können ... Uns liegt es bloß ob, den ‚Herrn', dem wir dienen wollen, zu *wählen*, damit sein Dienst uns schütze gegen die Herrschaft der ‚Andern', die wir nicht gewählt haben. ‚Gott' wird nicht *erzeugt*, sondern *gewählt*" (S. 157). Die Konsequenzen, die sich aus solcher Einsicht ergeben, sind umwälzend. Man denke z. B. daran, wie von hier aus Feuerbachs Interpretation der Religion in sich zusammenfällt. Man denke auch daran, wie die Anthropologie Luthers hier unerwartet eine Neubelebung erfährt. Gerade dieses Moment der Anregung macht das Buch so lesenswert. Es reizt auf jeder Seite den Leser dazu, innezuhalten und im Geist Linien weiter zu punktieren, die der Verf. eben nur andeutet. Statt weiterer eigener Worte mögen ein paar Sätze aus dem schönen Schluß des Ganzen hier noch stehen: „Religiöse Erfahrung ist absolut. Man kann darüber nicht disputieren. Man kann nur sagen, daß man niemals eine solche Erfahrung gehabt habe, und der Gegner wird sagen: ‚Ich bedaure, aber ich hatte sie.' Und damit wird die Diskussion zu Ende sein. Es ist gleichgültig, was die Welt über religiöse Erfahrung denkt; derjenige, der sie hat, besitzt den großen Schatz einer Sache, die ihm zu einer Quelle von Leben, Sinn und Schönheit wurde, und die der Welt und der Menschheit einen neuen Glanz gegeben hat. Er hat Pistis und Frieden. Wo ist das Kriterium, welches zu sagen erlaubte, daß solch ein Leben nicht legitim, daß solch eine Erfahrung nicht gültig und solch eine Pistis bloße Illusion sei? Gibt es tatsächlich irgendeine bessere Wahrheit über letzte Dinge als diejenige, die einem hilft zu leben? Das ist der Grund, weshalb ich die vom Unbewußten geschaffenen Symbole sorgfältig berücksichtigte. Sie sind das einzige, das imstande ist, den kritischen Geist des modernen Menschen zu überzeugen. Sie sind subjektiv überzeugend aus sehr altmodischen Gründen: *Sie sind überwältigend*, was eine deutsche Wiedergabe des lateinischen Wortes ‚*convincere*' ist, das ‚besiegen' und ‚überzeugen' heißt. Das, was eine Neurose heilt, muß so überzeugend sein wie die Neurose, und da die letztere nur allzu real ist, muß die hilfreiche Erfahrung von gleichwertiger Realität sein ... Niemand kann wissen, was die letzten Dinge sind. Wir müssen sie deshalb so nehmen, wie wir sie erfahren. Und wenn eine solche Erfahrung dazu hilft, das Leben gesünder oder schöner oder vollständiger oder sinnvoller zu gestalten, für einen selbst und für die, die man liebt, so kann man ruhig sagen: ‚Es war eine Gnade Gottes' (S. 188 ff.).

Zur Religionssoziologie — aber nicht bloß zu ihr — trägt Wichtiges bei was J. KITAYAMA in seinem schönen Buch uns bietet. Es verdient, obwohl

es nicht eigentlich religionswissenschaftlich gefaßt ist, sondern die Kulturvergleichung und mit besonderem Akzent die Anthropologie betreibt, hier erwähnt zu werden. Denn sowohl in der Analyse des Gegensatzes Ost — West als auch in den auf dem Standpunkt westöstlicher Begegnung tiefstgreifenden Betrachtungen über Buddha, die religiöse Welt und die japanische Religiosität, behandelt er Lebens- und Weltgestaltung aus Religion. Seine knappen Bemerkungen über das Christentum legen einerseits dem Missionswerk Fragen vor, anderseits fordern sie den Theologen dazu auf, sich mit neuer Intensität der christlichen Zentrallehre von Gottes Personhaftigkeit zuzuwenden. Denn hier liegt einstweilen für den Verf. die unüberschreitbare Schwelle, die ihn vom Christentum und nach seiner Ansicht damit auch vom Abendland trennt. Gerade die Selbstverständlichkeit, mit der K. in einer Kulturstudie auf die Religion zu sprechen kommt, wirkt überzeugend und anspornend auf jeden Leser. Gleiches gilt von seiner im nämlichen Verlag erschienenen Arbeit „Heroisches Ethos. Das Heldische in Japan," Berlin 1944.

Das Urchristentum

Von Werner Georg Kümmel

(Fortsetzung)

IV. Die Entwicklung der urchristlichen Gedankenwelt.

R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum dargestellt an den Begriffen „Wort Gottes", „Evangelium" und „Zeugnis". Stuttgart, 1939. — K. Barth, Rechtfertigung und Recht. Theol. Studien, 1. Zollikon, 1938. — O. Bauernfeind, Die Geschichtsauffassung des Urchristentums, Ztschr. f. Syst. Theol. 15, 1938, 347—378. — W. Bieder, Ekklesia und Polis im NT und in der alten Kirche, zugleich eine Auseinandersetzung mit Erik Petersons Kirchenbegriff. Diss. Basel, 1941. — F. M. Braun, Aspects nouveaux du problème de l'Eglise. Fribourg, 1941. — A. M. Brouwer, Christen en overheid volgens Rom 13 1—10, Nieuwe Theologische Studien 23, 1940, 150 bis 163. — L. Brun, Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum, Ztschr. f. Syst. Theol. 14, 1937, 86—127. — R. Bultmann, Die Frage nach der Echtheit von Matth 16 17—19, Theol. Bl. 20, 1941, 265—279. — O. Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT. Theol. Studien, 10. Zollikon, 1941. — N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse. 1941, No. 2. — O. Eck, Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums

zum Staat. Beitr. z. Förd. christl. Theol. 42, 3. Gütersloh, 1940. — E. Fascher, Dynamis Theou. Eine Studie zur urchristlichen Frömmigkeit, Ztschr. f. Theol. u. Kirche N. F. 19, 1938, 82—108. — A. Fridrichsen, Eglise et Sacrement dans le Nouveau Testament, Rev. d'hist. et de philos. rel. 1937, 337—356. — J. Gewiess, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte. Breslauer Studien zur hist. Theol., N. F. 5, 1939. — M. Goguel, Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif, Rev. de l'hist. des religions 106, 1932, 381—434, 490—524. — Ders., Jésus et l'Eglise, Rev. d'hist. et de philos. rel. 1933, 197—241. — W. Grundmann, Aufnahme und Deutung der Botschaft Jesu im Urchristentum. Studien zu deutscher Theol. und Frömmigkeit, 3, Weimar, 1941. — W. H. P. Hatch, The Primitive Christian Message, Journ. Bibl. Lit. 1939, 1—13. — G. Kittel, Das Urteil des NT über den Staat, Ztschr. f. Syst. Theol. 14, 1937, 651—680. — F. J. Leenhardt, Études sur l'Eglise dans le Nouveau Testament. Recueil de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève, V. 1940. — Ders., Le chrétien, doit-il servir l'état? Essai sur la théologie politique du Nouveau Testament. Collection du réveil social, VII. Genève, 1939. — W. Michaelis, Das Urchristentum. „Mensch und Gottheit in den Religionen", Bern 1942, 315—348. — O. Michel, Das Zeugnis des NTs von der Gemeinde. Forschungen zur Rel. u. Lit. des AT u. NT, N. F. 19. Göttingen, 1941. — K. Pieper, Urkirche und Staat. Paderborn, 1935. — H. Schlier, Die Beurteilung des Staates im NT, Zwischen den Zeiten 10, 1932, 312—330. — K. L. Schmidt. Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des N.Ts, Theol. Bl. 16, 1937, 1—16. — Ders., Le Problème du Christianisme primitif. Quatre Conférences sur la Forme et la Pensée du Nouveau Testament. Paris, 1938. — Ders., Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexikographische und exegetische Studie. Rektoratsprogramm der Universität Basel, 1939. — E. Stauffer, Gott und Kaiser im NT. Bonner Reden und Aufsätze, 2, 1935. — F. Torm, Die erste christliche Gemeinde in ihrem Verhältnis zum Judentum, Ztschr. f. Syst. Theol. 13, 1936, 403—428. — H. D. Wendland, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im NT. Göttingen, 1938. — M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. Bern, 1941.

H. Windisch hat in seinem Bericht über das Urchristentum neben den Fragen nach den Haupttypen in der Urkirche als die zentralen Probleme den Anteil Jesu und des Täufers an der Entstehung und Gestaltung des Urchristentums und die Frage nach den Leitmotiven des Urchristentums genannt[1]). Es wurde schon zu Beginn dieses Berichtes darauf hingewiesen[2]), daß diese Themaumschreibung zu eng ist, weil vielmehr das umfassendere Problem ins Auge gefaßt werden muß, wie die apostolische Kirche aus der

1) Th. R. N. F. 5, 1933, 187.239 ff., 319 ff.
2) Th. R. N. F. 14, 1942, 81 f.

Predigt Jesu entstand, und welches die durchgehenden Motive der gesamten urchristlichen Verkündigung waren. Da jedoch im Zusammenhang dieses Berichts die Arbeiten nicht berücksichtigt werden sollen, die eher zum Stoffgebiet der „Neutestamentlichen Theologie" zu rechnen sind, soll hier die Problematik der inneren Entwicklung des Urchristentums nur anhand einiger zusammenfassender Arbeiten erörtert werden, um dann ausführlicher einzugehen auf die beiden wichtigen und besonders stark erörterten Fragen des urchristlichen Kirchenbegriffs und des Verhältnisses des Urchristentums zum Staat.

Die von Windisch in den Vordergrund gestellte Frage nach dem Anteil Jesu an der Entstehung des Urchristentums hat unter einem neuen Gesichtspunkt W. GRUNDMANN in Angriff genommen. Er geht aus von der Feststellung, daß das im Symbol der Gotteskindschaft sich zeigende Gott-Mensch-Verhältnis „das eigentümlich christliche Gott-Mensch-Verhältnis" sei, und stellt die Frage, wie diese Botschaft und Erscheinung Jesu im Urchristentum aufgenommen und durchgehalten worden sei. G. hatte in vorhergehenden Arbeiten[1]) die Verkündigung Jesu als radikalen Gegensatz zum Judentum gezeichnet: Jesus hat sich selber als Gottessohn, aber nicht als Messias gewußt und hat den Menschen diese Gotteskindschaft verkündet und gebracht. Er hat damit die gelegentliche jüdische Benennung Gottes als „Vater" zum Eigennamen Gottes gemacht und die Eschatologie vergegenwärtigt. Um dieses Bild der Verkündigung Jesu aufrechterhalten zu können, müssen natürlich nicht nur die futurische Eschatologie, sondern auch die Verkündigung Gottes als Königs und Richters und der Messiasanspruch Jesu kritisch eliminiert werden; und es folgt daraus, daß das Auftauchen dieser Züge in der urchristlichen Entwicklung dann als Rejudaisierung erscheinen muß. G. schildert nun zunächst im Anschluß an seine schon besprochenen Arbeiten zur Frühgeschichte des Christentums[2]) die Urgemeinde. Über die Anschauungen der galiläischen Jünger läßt sich nach G. nur sagen, daß sie sich als „Brüder" Jesu wußten[3]), woraus sich ergibt, „daß sie Jesus gut verstanden haben und sein Erbe bewahrt haben". Die

1) Vgl. die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, 1939 und Jesus der Galiläer und das Judentum, 1940.

2) Ztschr. f. d. Neut. Wiss. 1939, 45 ff. und 1940, 110 ff.; vgl. Th. R. N. F. 14, 1942, 170 f. und 17, 1948, 23 ff.

3) G. erschließt das aus Matth 28 10 Joh 20 17, ohne irgendwie beweisen zu können, daß die hier begegnende Bezeichnung der Jünger als „meine Brüder" den Anschauungen eines besonderen Kreises entsprach oder gar für die galiläischen Jünger charakteristisch war.

„Hellenisten" kennen Gott als den Vater, nicht den Herrn, während die Judaisten, wie aus der Apokalypse des Johannes und aus Matthäus erschlossen wird, den jüdischen Gott der Vergeltung verkünden, wodurch Jesus „in die Redeweise seiner Umwelt hineingestellt wird". Der von Jesus ausgehende Strom floß nur in der hellenistischen Gemeinde weiter, und hier knüpften Paulus und Johannes an. Die Gedanken des Paulus stellt G. unter Scheidung von Frömmigkeit und Theologie dar. Die Frömmigkeit des Paulus ist seit der Schau des Auferstandenen vor Damaskus Christusfrömmigkeit, hinter die die Gottesfrömmigkeit zurücktritt, so daß die Gotteskindschaft ebenfalls hinter die Christusgemeinschaft zurückgeschoben wird. Christus wird mit dem Geist identifiziert, zugleich aber als der richtende Herr angesehen, vor dem sich Paulus Verdienste erwerben muß. Das ist ebenso eine jüdische Grundhaltung wie die Mystik des Mitsterbens und Mitauferstehens mit Christus eine Antwort auf die Frage nach dem Freiwerden vom jüdischen Gesetz ist. Auch der Gedanke von den Christen als den wahren Abrahamssöhnen ist jüdisch. Daneben steht nun bei Paulus die Theologie, die in apokalyptischem Rahmen das Ende des Gesetzes und die Aufhebung des Judentums als Religion verkündet, zugleich aber die christliche Gemeinde als das wahre Israel versteht. Inhalt dieser Theologie ist die Verkündigung der Gotteskindschaft, die freilich im Gegensatz zu Jesu rechtlich als Adoption verstanden wird. Hier erscheint also der Mittelpunkt der Verkündigung Jesu wieder im Mittelpunkt der ersten christlichen Theologie, während die Hereinziehung der Gesetzesfrage und das Inbeziehungsetzen der christlichen Gemeinde zur alttestamentlichen Heilsgeschichte ein verhängnisvolles Zurückgehen hinter Jesus bedeutete. Die johanneische Theologie aber schildert in starker Abhängigkeit von hellenistischer Gedankenwelt das Heil als gegenwärtig, der Gegensatz gegen die Juden wird dabei nicht als geschichtlicher, sondern als grundsätzlicher gesehen, „die Gottesverkündigung des Alten Testaments ist in Frage gestellt". Aus der Gottesgedanken wird bei Johannes jeder Gerichtsgedanke ausgeschieden. Jesu Grundgedanken erhalten hier ihre letzte Konsequenz. In der Geburt aus Gott erhält der Mensch die eschatologische Gabe der Gotteskindschaft, die mit dem hellenistischen Symbol der Zeugung beschrieben wird. Indem Jesus den Menschen den Vater offenbart, werden sie Gotteskinder und Jesu Brüder. Jesu Sohnschaft ist das Urbild der Gotteskindschaft der Christen, womit „die ursprünglichen Gedanken Jesu von Nazareth eine ebenso verständnistiefe wie innerlich richtige Weiterführung und Sinndeutung erfahren haben". G. behandelt schließlich den 1. Johannesbrief, den Hebräerbrief und die späteren Schriften des Neuen Testaments. Im 1. Johannesbrief unterscheidet er im Anschluß an von Dobschütz und Bultmann Vorlage und Bearbeitung; die Vorlage versteht die Gotteskindschaft als Zeugung

aus Gott, während der aus dem Kreis des Verfassers der Apokalypse stammende Bearbeiter die Gotteskindschaft als Adoption deutet und damit Vertreter eines christlichen Rabbinats ist, der eine klare Lehrautorität aufrichtet. Der Hebräerbrief aber füllt den Gedanken von Christus als dem Gottessohn ganz mit mythischem Gehalt; der Mensch ist durch sein Geschaffensein Gottes Sohn, muß aber durch *den* Gottessohn von Sünde und Todesfurcht befreit werden. Die christologischen Begriffe des Hebr zeigen deutliche Abhängigkeit von der ältesten Christologie der „Hellenisten". während in der Anschauung von der Gotteskindschaft der Menschen Hebr mit Jesus auf einer Linie steht. In den späteren neutestamentlichen Schriften tritt dann die Gottessohnschaft immer stärker zurück.

G. zeichnet also die ganze urchristliche Entwicklung von der Fragestellung aus, inwiefern der Gedanke der Gotteskindschaft, wie ihn Jesus verkündigte und lebte, in den übrigen Schriften des Neuen Testaments zentral geblieben bezw. umgebildet worden ist. Nun zeigte sich schon an dem Jesusbild Grundmanns, daß hier entscheidende Züge aus dem wirklichen Bild Jesu eliminiert werden mußten, deren Wiederauftreten in der Urgemeinde und bei Paulus dann als Fehlentwicklung erscheinen muß; es wurde ferner schon darauf hingewiesen, daß die Annahme der Existenz einer heidenchristlichen Gruppe in der Urgemeinde ebenso unbewiesen ist wie die Zuschreibung bestimmter Anschauungen an die Petrusgruppe oder die „Hellenisten". Daraus folgt zunächst, daß die Zuweisung verschiedenartiger Anschauungen von der Gotteskindschaft an die vorausgesetzten Gruppen der Urgemeinde keinen sicheren Boden hat; darüber hinaus ist äußerst fraglich, ob man die Apokalypse so ohne weiteres als jüdische Schrift oder als Quelle für die Anschauungen der judaistischen Kreise der Urgemeinde verwenden darf; und wenn die Spannung zwischen Gott dem Richter und Gott dem Vater als Rejudaisierung der Gedanken Jesu der judaistischen Urgemeinde zur Last gelegt wird, so ist das nur darum möglich, weil diese Gottesverkündigung erst kritisch aus der Jesusüberlieferung eliminiert worden war. Bei der Schilderung des Paulus ist es äußerst fraglich, ob man Frömmigkeit und Theologie so nebeneinander stellen darf, da doch die Theologie des Paulus nur die denkende Nachzeichnung seiner Frömmigkeit ist. Sowohl die Frömmigkeit wie die Theologie des Paulus leben von dem Glauben an Gottes Tat in Christus, sind also Gottes- und Christusglauben *zugleich*. Dieser Christusglaube richtet sich aber wesentlich und grundsätzlich auf Gottes Tat am Ende der Zeiten, wodurch die Beziehung der Christuswirklichkeit zur alttestamentlichen Heilsgeschichte von vorneherein gegeben und nicht erst nachträglich eingetragen ist; und die Ausgestaltung der Heilslehre im Gegensatz zum Gesetzesweg ist nicht nur auch schon bei Jesus vorhanden, sondern sachlich notwendig, weil der Heilsweg des Glau-

bens für Paulus seine Notwendigkeit und seinen Sinn erst erhält als Ablösung und Überbietung des erledigten Heilswegs des Gesetzes. Und was Johannes anbetrifft, so wird auch hier unberechtigterweise die futurische Eschatologie und damit der Gerichtsgedanke völlig eliminiert und der Gegensatz zu den Juden als grundsätzlicher verstanden, während es sich doch deutlich um einen Gegensatz zum *ungläubigen* Judentum handelt, also um einen nicht wesenhaften, sondern „geschichtlichen" Gegensatz. Weiter ist die Zerlegung des 1. Johannesbriefes in eine Grundschrift und eine Bearbeitung keineswegs sicher, und die Zurückführung der Christologie des Hebräerbriefes auf die „hellenistische" Urgemeinde ruht auf ungenügenden Beweisen. Aber wichtiger als diese Einzeleinwände ist der Hinweis auf zwei grundsätzliche Mängel der Konstruktion Grundmanns. Einmal ist der Ausgangspunkt zweifellos zu schmal; denn so wichtig auch der Gedanke der Gotteskindschaft im Urchristentum ist, er ist der zentralen Verkündigung eingeordnet, daß Gott in Christus am Ende der Zeiten geschichtlich sein Heil gewirkt hat; damit ist aber das Heil von vornherein als eine geschichtliche Wirklichkeit verstanden, die in der Spannung zwischen erfahrener Heilsgabe und erwarteter Heilsvollendung steht, und in dieser Spannung steht der Gedanke der Gotteskindschaft ebenfalls. Mit diesem eschatologischen Geschehenscharakter des Heils ist aber andererseits gegeben, daß das göttliche Heilshandeln in Anknüpfung an das alttestamentliche Heilshandeln gesehen wird, so daß es völlig unmöglich ist, die urchristliche Gedankenwelt als *radikalen* Gegensatz zum Judentum zu verstehen. So richtig G. auch in vieler Hinsicht etwa die Theologie des Paulus und Johannes beschrieben hat, den wirklichen inneren Zusammenhang der urchristlichen Gedankenentwicklung hat er von seinen Voraussetzungen aus nicht aufzeigen können.

Auch M. Werner hat die urchristliche Entwicklung von einem besonderen Gesichtspunkt aus neu zu zeichnen gesucht. Er hat freilich keine ausführlich begründete Darstellung des Urchristentums gegeben, sondern die urchristliche Entwicklung nur immer wieder kurz berührt, um seine Auffassung vom Urchristentum als den richtigen Ausgangspunkt für die Darstellung der altchristlichen Dogmengeschichte zu erweisen. Er geht aus von der „konsequent-eschatologischen" Anschauung A. Schweitzers, auf dessen Darstellung Jesu und des Paulus immer wieder für Einzelheiten verwiesen wird. W. selber hat darüber hinaus einerseits eine neue Anschauung von dem Ausgangspunkt und der Entwicklung der christologischen Grundansichten des Urchristentums entwickelt und andererseits den Versuch gemacht, die Vorstellungen des späteren neutestamentlichen Schrifttums daraus zu erklären, daß infolge des Aufgebens der für Jesus und Paulus zentralen Naherwartung sämtliche Vorstellungen ihren ursprünglichen Sinn

verlieren und sich entweder auflösen oder grundlegend umgebildet werden. So ergibt sich etwa folgendes Bild der urchristlichen Entwicklung. Jesus hat in engem Anschluß an die „henochische" Form der Apokalyptik zuerst den Anbruch des Gottesreiches und seine Erhöhung zum himmlischen Menschensohn noch während der Zeit seines irdischen Lebens erwartet, dann aber sich zu der Ansicht durchgerungen, daß er durch sein stellvertretendes Leiden „das bisher verzögerte Kommen des Reiches veranlassen soll, wobei er selbst durch Tod und Auferstehung hindurch zur Würde des Menschensohnes erhoben werden soll" (S. 74). Die Jünger, die nach dem Tode Jesu seine nahe Parusie erwarteten, erlebten statt dessen nur vorübergehende Erscheinungen des Auferstandenen. Die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu mußte infolgedessen neu bestimmt werden. Während die judenchristliche Urgemeinde auch weiterhin von der baldigen Parusie den Ablauf der eschatologischen Ereignisse erwartet, vertritt Paulus die Anschauung, daß mit Jesu Tod und Auferstehung die Wende der Äonen real begonnen habe. Paulus erwartet im Anschluß an eine mit 4 Esra verwandte apokalyptische Anschauung in Bälde das messianische Reich, an dem die überlebenden Erwählten der letzten Generation teilnehmen sollen, während erst nach diesem messianischen Zwischenreich die allgemeine Totenauferstehung das Gottesreich einleiten soll. Aus dieser eschatologischen Differenz zwischen Urgemeinde und Paulus erklären sich die Streitigkeiten über die Gültigkeit des Gesetzes, weil für die Urgemeinde das Gesetz noch weiter gilt, für Paulus aber als Größe dieses Aeons bereits außer Kraft gesetzt ist. In der Christologie dagegen bestanden hier keine wesentlichen Gegensätze, da Christus im gesamten Urchristentum als höheres Engelwesen angesehen wird. Diese urchristliche Heilsauffassung mußte problematisch werden, sobald die Naherwartung infolge der Parusieverzögerung problematisch wurde, und so schildert W. denn die ganze Entwicklung der nachpaulinischen Zeit als Prozeß der Enteschatologisierung, der zugleich eine inhaltliche Auflösung des urchristlichen Heilsverständnisses bedeutete. Und zwar ist es die paulinische Form des Heilsverständnisses, die im nachapostolischen Zeitalter der Auflösung verfällt: mit der Parusieverzögerung wird die Unterscheidung von messianischem Reich und Gottesreich, die Auffassung des Kreuzestodes Jesu als Beginn des realen eschatologischen Geschehens, die Lehre von der Aufhebung des Gesetzes und der Entmächtigung der Geistermächte durch den Tod des Christus usw. sinnlos; ja, nach W. erklärt sich auch die Aufgabe der Engelchristologie und damit die Einbeziehung des irdischen Lebens Jesu in die Herrlichkeit des himmlischen Christus aus dem Herausfallen der Christologie aus dem eschatologischen Gesamtzusammenhang der Naherwartung. Darum werden die Auferstehungsberichte als infolge der Parusieverzögerung umgebildete Parusie-

erzählungen erklärt (S. 100 f.), wird die Christologie des Hebräerbriefs gedeutet als enteschatologisierendes Herausbrechen des Sühnegedankens aus dem Gesamtzusammenhang der paulinischen Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu (S. 194), wird der nachapostolische Kirchenbegriff dadurch verständlich gemacht, daß infolge der Parusieverzögerung der paulinische Gedanke der vorläufigen messianischen Gemeinde zur geschichtlichen Kontinuität umgebildet worden sei (S. 640). Es entsteht auf diese Weise ein sehr eindrückliches Bild der inneren Entwicklung des ältesten Christentums, in dem die einzelnen Erscheinungen als fast naturgesetzliche Folgen aus der grundlegenden Tatsache der durch die Parusieverzögerung entstandenen Problematik erscheinen. Und W. schätzt die Richtigkeit seiner Darstellung so hoch ein, daß er sagt: „Die Konstruktion der konsequenten Eschatologie ist geschichtwissenschaftlich in Wahrheit derart glänzend ausgewiesen und gerechtfertigt, daß sie als die endgültige geschichtliche Lösung des Problems des historischen Jesus und des Urchristentums anerkannt werden muß." Nun weiß W. aber selber sehr genau, daß die Richtigkeit der gesamten Konstruktion abhängt von der Richtigkeit des vorausgesetzten Verständnisses des *frühen* Urchristentums[1]). Dieses Verständnis ist aber nun schwerlich haltbar, was freilich nur durch eine ausführliche exegetische Erörterung bewiesen werden könnte. Hier kann nur auf einige wesentliche Punkte hingewiesen werden. Die Darstellung der eschatologischen Anschauungen Jesu übergeht bewußt die Tatsache, daß für Jesus das kommende Gottesreich auch schon gegenwärtig ist, so daß das Wesen der Verkündigung Jesu gar nicht bloß in der Ankündigung der *nahen* Parusie besteht[2]). Ferner ist die Annahme, daß Jesus den Anbruch des Gottesreiches zuerst innerhalb seines irdischen Lebens, dann unmittelbar nach seinem Tode erwartet habe, unrichtig[3]). Was Paulus anbetrifft, so ist es sehr fraglich, ob Paulus überhaupt ein messianisches Zwischenreich kennt, da die betreffenden Aussagen in 1 Kor 15 schwerlich so gedeutet werden dürfen[4]); ganz besonders aber verkündet zwar Paulus den Beginn des

1) Vgl. S. 38: „Dem Wesen der Sache entsprechend steht als Hauptproblem das konsequent-eschatologische Jesusbild im Vordergrund. Jedes Argument für dieses Jesusbild spricht auch für eine analoge historische Erfassung der Lehre der Urgemeinde und des Paulus."

2) Vgl. meine Andeutungen in den Symbolae Biblicae Upsalienses 1, 1943, 26/54 f.

3) Siehe W. Michaelis, Der Herr verzieht nicht die Verheißung, Bern 1942, der freilich dadurch über das Ziel hinausschießt, daß er zu erweisen sucht, daß für Jesus „der Zeitpunkt des Jüngsten Tages in beachtlicher Ferne liegt".

4) Vgl. etwa J. Héring, Rev. d'hist. et de philos. rel. 1932, 300 ff. und E. B. Allo, Rev. Bibl. 41, 1932, 187 ff.

eschatologischen Geschehens seit Tod und Auferstehung Jesu, aber dieses Geschehen ist kein naturhafter Ablauf, der beim Nachlassen der Naherwartung seinen Sinn verlöre (vgl. S. 189 f.), sondern ein geschichtliches Handeln Gottes, dessen Wirklichkeit von der Naherwartung nicht unablösbar ist[1]). Die von W. vertretene Ansicht, daß das gesamte Urchristentum Christus als ein höheres Engelwesen angesehen habe, ist darum unhaltbar, weil diese Vorstellung weder im Spätjudentum noch im Urchristentum sich wirklich nachweisen läßt; es ist auch W. nicht gelungen zu zeigen, inwiefern das Zurücktreten der angeblichen Engelchristologie darum durch die Parusieverzögerung verursacht sei, weil durch diese Verzögerung „die ursprüngliche eschatologische Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu in bezug auf ihre Gewißheit und ihren Sinn zum Problem wird", und daß darum das Bedürfnis wächst, schon in dem irdischen Leben Jesu *vor* Tod und Auferstehung Bekundungen seines himmlischen Wesens und Ursprungs zu finden (S. 319 f.)). Weil alle diese Prämissen falsch sind, kann die Hauptthese auch nicht als bewiesen gelten, daß die nachapostolische Entwicklung als Enteschatologisierung des apostolischen Kerygmas infolge der Parusieverzögerung erklärt werden müsse. Selbstverständlich gibt es im späteren apostolischen und im nachapostolischen Zeitalter das Problem der Parusieverzögerung (vgl. etwa die Wiedergabe von Mark 13 bei Luk 21), aber dieses Problem war nicht bestimmend für die Umbildung der Heilslehre etwa im Hebräerbrief und den Pastoralbriefen gegenüber Paulus, und das seit der Verkündigung Jesu dem gesamten Urchristentum eigene Nebeneinander von Zukunftshoffnung und Gegenwartsgewißheit angesichts des göttlichen Heilshandelns hat es ermöglicht, daß das Problem der Parusieverzögerung wesentlich weniger tiefgreifende Folgen mit sich brachte, als W. es annimmt. Es ist auch durchaus nicht bewiesen, daß der Paulinismus „diejenige besondere Form des Urchristentums ist, die in der Krise des nachapostolischen Heidenchristentums infolge der Parusieverzögerung problematisch wird und einer Wesenumwandlung verfällt" (S. 140); denn Paulus ist trotz seiner Bedeutung als erster christlicher Theologe doch auch einfach Repräsentant der gesamturchristlichen Verkündigung, und nicht die Besonderheiten des paulinischen Denkens, sondern die auch von Paulus

1) Siehe meinen Vortrag über „Die Bedeutung der Enderwartung für die Lehre des Paulus", Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz 90, 1934, 98 ff.

2) Auf den unüberzeugenden Zusammenhang zwischen Engelchristologie und Parusieverzögerung hat auch W. Michaelis aufmerksam gemacht in seiner leider nur destruktiven Auseinandersetzung mit Webers Engelchristologie in seinem Buch „Zur Engelchristologie im Urchristentum", Basel 1942 (dort S. 123). Vgl. auch A. Debrunner, Der Kirchenfreund 1942, 274 ff.

vertretenen gesamturchristlichen Anschauungen erfahren im nachapostolischen Zeitalter ihre Umbildung. Diese Umbildung macht aber nicht einem chaotischen Zustand ein Ende und ist darum aus „zwingender innerer Notwendigkeit" eine Hellenisierung des Christentums (S. 115 f., 132), sondern sie bedeutet ein Abrücken von dem Verständnis des Heils als einer eschatologisch-geschichtlichen Tatsache und eine Hinwendung zu einem ruhenden Heilsverständnis, woran aber nicht in erster Linie die Parusieverzögerung, sondern das wachsende Unverständnis für die Paradoxie der geschichtlichen Erlösungstat schuld ist. Trotz der großen, aus den Quellen schöpfenden Selbständigkeit der These Werners kann es aus allen diesen Gründen nicht als bewiesen gelten, daß die innere Entwicklung des Urchristentums sich unter dem Zwang der Parusieverzögerung und der dadurch verursachten Enteschatologisierung vollzogen hat.

Wesentlich besonnener urteilt hier M. Goguel in seiner Arbeit über Eschatologie und Apokalyptik im Urchristentum. Er sieht den Unterschied zwischen Eschatologie und Apokalyptik darin, daß die Apokalyptik als spezielle Form der eschatologischen Anschauung glaubt, das zukünftige kosmische Drama vorausbeschreiben zu können. Apokalyptik in diesem Sinne fehlt bei Jesus; denn Jesus beschreibt die drohende Katastrophe nicht, entscheidend ist für ihn nicht die Zukunft, sondern der Anschluß an ihn in der Gegenwart. Die traditionellen apokalyptischen Vorstellungen sind bei Jesus mehr und mehr zurückgetreten, und das brachte zugleich ein fühlbares Hinausrücken des Endes mit sich (vgl. Matth 10 23 mit Mark 9 1 und Mark 13 32). In der Urgemeinde weiß man den Auferstandenen gegenwärtig, die Parusie erscheint nur als Vollendung des Begonnenen, so daß Eschatologie und Apokalyptik eigentlich verschwinden müßten. Bei Paulus stehen apokalyptische Texte neben der Hoffnung auf Heilsvollendung nach dem Tode. Paulus denkt eschatologisch und apokalyptisch, weil er die Vollendung von der Rückkehr des Christus am Ende der Zeiten erwartet, doch ist der entscheidende Sieg schon errungen. Der apokalyptische Rahmen der Erlösungsvorstellung ist aber entleert, weil die Erlösung nicht mehr *nur* von der Zukunft erwartet wird, Ja, die Vorstellung des Paulus von dem Nebeneinander des gegenwärtigen und kommenden Äon ist im Grunde die Negation der Apokalyptik, und G. meint, daß Paulus damit auch die Ausschaltung der Eschatologie möglich gemacht habe, obwohl gerade er im Gegensatz zu Jesus die Apokalyptik innerhalb der christlichen Verkündigung weiter bestehen läßt. Auch sonst zeigt sich im apostolischen Zeitalter ein Wiedereindringen apokalyptischer Vorstellungen, was eine gewisse jüdische Reaktion bedeutet. Doch fehlen in manchen späteren Schriften apokalyptische oder sogar eschatologische Vorstellungen fast ganz (Epheserbrief, Pastoralbriefe, Hebräerbrief), die Hellenisierung führt hier zur

Ausschaltung der Apokalyptik. Im Johannesevangelium wird die Eschatologie spiritualisiert, während der 1. Johannesbrief zur paulinischen Lehre vom unvollendeten Heil in der Gegenwart zurückkehrt. So hat sich das Urchristentum nie ganz von der Eschatologie gelöst. Dieser Aufriß der urchristlichen Entwicklung hat darin zweifellos recht, daß der Gegensatz zur Apokalyptik als der berechnenden Vorausbeschreibung der Endereignisse seit der Predigt Jesu dem Urchristentum eingewurzelt ist; und auch das ist richtig, daß im gesamten Urchristentum das Wissen um die in Jesus *angebrochene* Heilszeit das Heilsinteresse nicht ausschließlich an die Zukunft bindet, so daß auch bei dem Hinausschieben der Zukunftshoffnung durchaus keine Leere entsteht. Und es entspricht auch sicherlich den Tatsachen, daß *nach* Jesus die Apokalyptik wieder stärker in die urchristliche Predigt eingedrungen ist. Aber im einzelnen kann man an mehreren Punkten fragen, ob die Entwicklung richtig gesehen ist. Einmal ist es eine völlige willkürliche Annahme, daß für das Bewußtsein Jesu der Termin des Endes sich allmählich fühlbar hinausgeschoben habe, da wir über die Reihenfolge der einzelnen Sprüche Jesu ja nichts wissen, und da die Ansetzung des Endes innerhalb der lebenden Generation sich mit dem Nichtwissen des genauen Zeitpunktes des Endes durchaus verträgt. Dann ist es nicht richtig, daß die Apokalyptik erst nach Jesus und besonders bei Paulus wieder eingedrungen ist, da auch bei Jesus nicht alle apokalyptischen Vorstellungen eliminiert werden können (vgl. nur die Worte über das Kommen des Menschensohnes!), und da auch die Urgemeinde bei ihrem Festhalten der Menschensohnerwartung nicht als frei von Apokalyptik bezeichnet werden kann. Auch ist für Paulus die Eschatologie nicht so nebensächlich, daß man sie im Grunde ausschalten könnte; denn gerade an der Spannung zwischen gegenwärtigem Heil und Zukunftserwartung hängt das Wesen der paulinischen Heilsauffassung. Und schließlich ist auch im Johannesevangelium die Eschatologie nicht spiritualisiert, sondern es ist nur unter Beibehaltung des zeitlich-zukünftigen Rahmens der Heilsbotschaft die Gegenwärtigkeit des Heils stärker betont. Aber im ganzen hat G. richtig gesehen, daß der entschiedene Gesichtspunkt für das Verständnis der urchristlichen Entwicklung das wechselnde Verhältnis von gegenwärtigem Heil und Heilshoffnung ist.

In seiner schon in einem früheren Zusammenhang genannten Arbeit über „Einheit und Verschiedenheit im Urchristentum“[1]) hat G. in dieses hier skizzierte Geschichtsbild nicht nur in Fortbildung der Ansicht Holls den Gegensatz eingefügt zwischen der Urgemeinde, die in Christus nur den Vergangenen und Zukünftigen sieht und am Judentum festhält, und Paulus,

1) Rev. d'hist. et de philos. rel. 19, 1939, 1 ff., vgl. Th. R. N. F. 17, 1948, 26 ff.

der den Auferstandenen gegenwärtig weiß und sich im Anschluß an die Hellenisten grundsätzlich vom Judentum löst, sondern auch die Frage gestellt, welche Kräfte zur Vereinheitlichung der ursprünglich geschiedenen Gruppen der Urchristenheit geführt haben. Während, wie schon betont, der von G. gezeichnete Gegensatz zwischen der Urgemeinde und Paulus in dieser Form nicht haltbar ist, verdienen seine weiteren Ausführungen große Beachtung. G. zeigt zunächst, daß in der Auseinandersetzung zwischen den Judaisten und dem paulinischen Universalismus die paulinische Richtung bald nach dem Tode des Paulus gesiegt hat, weil nur die durch den paulinischen Universalismus ermöglichte grundsätzliche Trennung der Kirche vom Judentum das Weiterbestehen der Kirche ermöglichte. Der Antinomismus, wie er sich in der korinthischen Gemeinde zeigte und vom 1. Johannesbrief bekämpft wird, aber ebenso die vom 1. Johannesbrief bekämpften christologischen Anschauungen, die die Messianität oder die Menschheit Jesu leugnen, bedrohten die Existenz der christlichen Gemeinde, weil sie die Selbständigkeit des Kultobjekts der Gemeinde gefährdeten. Es sind also weitgehend soziologische Faktoren gewesen, die zur Ausscheidung und Vereinheitlichung innerhalb der urchristlichen Gruppen führten. Aber G. betont, daß daneben der Traditionalismus von Anfang an eine entscheidende Rolle spielte, und daß das Einheitsbewußtsein seinen Ursprung in der zentralen Stellung Christi im Glauben hatte. Die Betonung der soziologischen Gründe für die Aufnahme oder Ausschaltung urchristlicher Anschauungen ist sicherlich beachtlich; aber die Frage dürfte doch nicht ganz beiseite gelassen werden, inwiefern die verschiedenen Strömungen *sachlich* in Übereinstimmung oder im Gegensatz zur zentralen Verkündigung Jesu und des Paulus standen, weil es letztlich doch die Frage nach dem *richtigen* Verständnis der Christuswirklichkeit war, die die urchristlichen Zeugen grundlegend beschäftigte. Die Wahrheitsfrage darf bei der Erörterung der inneren Entwicklung des Urchristentums nicht ausgeschaltet werden.

Diese Wahrheitsfrage wird mit aller Deutlichkeit gestellt und beantwortet in dem Abriß von W. Michaelis, der im Rahmen einer Vorlesungsreihe über die Weltreligionen das Urchristentum unter dem Gesichtspunkt der Beziehung von Gott und Mensch behandelt hat. M. geht aus von der Tatsache, daß die Vorstellung von Gott dem Vater und von der Gotteskindschaft des Menschen im Vergleich mit der Umwelt des Urchristentums durchaus nichts Ungewöhnliches sei, und stellt fest, daß für Jesus die Gotteskindschaft eine eschatologische Hoffnung für die Jünger, nicht aber ein für alle Menschen geltender Tatbestand ist. Er sieht die Verkündigung, daß Gott „jetzt euer Vater" ist, begründet in dem persönlichen Verhältnis Jesu selbst zu Gott, da Jesus sich in einem unableitbaren Sinn als „d

Sohn" gewußt habe. Daraus ergibt sich: „Von Mensch und Gott reden, heißt im Neuen Testament, von Jesus dem Sohn als dem Mittler zwischen Gott und Mensch reden" (S. 325 f.). Diese Sohneswürde Jesu ist aber in einer Fülle von überlieferten Begriffen ausgedrückt, die aber alle vom Sohnesbewußtsein Jesu her ihre Umprägung erfahren. Die Offenbarung Gottes ist infolgedessen im Urchristentum als Handeln Gottes („Rettungsaktion") am Ende der Tage verstanden, der Mensch ist als verlorener gesehen, der nur durch Gottes Handeln gerettet werden kann. Und dieses Handeln Gottes ist auf ein Ziel ausgerichtet und wartet darum auf eine Vollendung in der Zukunft. Diese Darstellung der grundlegenden urchristlichen Gedanken ist dadurch bedeutsam, daß das geschichtlich-eschatologische Handeln Gottes als grundlegend in den Mittelpunkt gestellt ist; und auch darin hat M. zweifellos recht, daß die Gottesbeziehung im Neuen Testament immer bestimmt ist durch die Christustatsache. Dagegen wird man fragen müssen, ob man wirklich das urchristliche Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung auf das Sohnesbewußtsein Jesu zurückführen kann. Denn M. betont selber, daß „nur wenig Selbstaussagen überliefert sind, die das Geheimnis seiner Person vor jedermann wenigstens etwas enthüllen" (S. 326); und diese wenigen Selbstaussagen (Mark 13 32, Matth 11 25 ff.) sind, was den Wortlaut anbetrifft, so wenig sicher als alte Überlieferung zu erweisen, daß man schwerlich so weitgehende Folgerungen auf diese Texte aufbauen kann. Nicht Jesu Sohnesbewußtsein, wohl aber Jesu Wissen um Gottes gnädiges Handeln durch ihn, um das Vorauswirken der Gottesherrschaft in seiner Person ist die Wurzel der urchristlichen Verkündigung vom Handeln Gottes am Menschen.

Behandelten die bisher genannten Arbeiten die innere Entwicklung des gesamten Urchristentums, so sind nun noch einige Arbeiten zu nennen, die beschränktere Ziele verfolgen. E. Fascher führt den Gedanken aus, daß die von Jesus gebrachte Dynamis des Gottesreiches weiterwirkt im Glauben an die Auferstehung Jesu, im Festhalten der Hoffnung auf seine Wiederkunft in der sich ausweitenden Mission und in der christlichen Gemeinde mit ihrem Geistbesitz. Das ist richtig, führt aber ebensowenig weiter wie der Hinweis von W. H. P. Hatch, daß die urchristliche Predigt wesentlich soteriologisch war und gerade durch das Versprechen der Rettung die Menschen anzog. K. L. Schmidt vereinigt in seinem Sammelband vier Vorträge, von denen nur der dritte über den „Dreieinigen Gott, Subjekt und Objekt des Glaubens" in diesem Zusammenhang in Betracht kommt[1]). S. geht

1) Der 1. Vortrag behandelt das formgeschichtliche Problem der Evangelien, der 2. die Frage nach der Messiaswürde Jesu. Auf den 4. Vortrag über „Reich Gottes, Kirche, Staat und Volk: Beziehungen und Gegensätze" wird in späterem Zusammenhang noch einzugehen sein.

darin von der Tatsache aus, daß Jesus den Glauben weckt, den er fordert (Luk 22 32), und daß Gott nach neutestamentlicher Auffassung in gleicher Weise Subjekt und Objekt des Glaubens ist. Er versucht aber dann nachzuweisen, daß das Gleiche vom Heiligen Geist gelte. Es wird darum zunächst darauf hingewiesen, daß der Geist mehrfach deutlich persönlich gefaßt sei (Röm 8 26), daß vom Geist dieselben Funktionen wie von Christus und Gott ausgesagt werden, und S. schließt daraus, daß „nous sommes amenés par là nécessairement à ce qu'on appelle la Trinité". Er gibt zwar zu, daß von der Trinität im Neuen Testament nicht ausdrücklich die Rede ist, meint aber, daß die triadischen Formeln wie 2 Kor 13 13 und Math 28 20 eine Wesensgleichheit zwischen den drei „Personen" voraussetzten. Die dreiteilige Formel wird richtig aus der Hinzufügung des Geistes zur Zweiheit „Gott und Christus" erklärt; da aber nun der Geist an manchen Stellen als Person erscheine (z. B. Eph 4 30 und in den Parakletsprüchen bei Johannes), müsse man die übrigen Aussagen vom Heiligen Geist entsprechend interpretieren, und daraus folgt, daß das Neue Testament ein trinitarisches Weiterdenken fordert. Es ist nun freilich sehr die Frage, ob diese Argumentation haltbar ist. Denn natürlich kann S. aus dem Neuen Testament leicht zahlreiche Aussagen anführen, die vom Gottesgeist ein Handeln aussagen oder von einem Handeln des Menschen reden, das den Gottesgeist betrübt, lästert oder dergl. Aber nichts beweist, daß bei dieser Redeweise der Geist als Person vorausgesetzt ist, und noch weniger ist daraus zu erweisen, daß deswegen in den triadischen Formeln der Geist als Person den beiden andern Personen Gottes und Christi gleichzustellen sei, zumal ja der Geist auch sehr häufig als unpersönliche Kraft erscheint (etwa Luk 4 1, Joh 3 5, 1 Thess 5 19). Wenn also im Neuen Testament durch triadische Formeln dem Glauben Ausdruck gegeben wird, daß Gott am Ende der Tage durch seinen Sohn das Heil gewirkt und seiner Gemeinde den endzeitlichen Geist gesandt hat[1]), so führt das keineswegs auf eine Trinitätslehre, die ein innergöttliches Verhältnis zu beschreiben unternimmt, also durchaus nicht nur Glaubensaussage über das geschichtlich-eschatologische Heilshandeln Gottes ist. Daß das Neue Testament auf eine Trinitätslehre hinführt oder auch nur Ansätze zu einer solchen Lehre zeigt, ist darum schwerlich richtig.

1) S. stellt auch fest, daß die Frage nach dem Sinn des Ausdrucks *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* nicht grammatisch entschieden werden kann, aber aus sachlichen Gründen dahin entschieden werden müsse, daß der *gen. subj.* ausdrücke, daß der Geist als Person eine Gemeinschaft herstellt (S. 70 f.). Das ist aber aus sprachlichen und sachlichen Gründen sehr unwahrscheinlich, und die Übersetzung „Teilhabe am Geist" ist wesentlich wahrscheinlicher (vgl. zuletzt H. Seesemann, Der Begriff *κοινωνία* im NT, 1933, 56 ff. und F. Hauck, Theol. Wörterb. z. N. T. III, 807.

F. Torm geht der Frage nach, wie das Verhältnis der ältesten Christengemeinde zum Judentum zu bestimmen sei, aus dem sie entstanden ist. Er behandelt die Frage sowohl grundsätzlich durch den Vergleich des jüdischen und christlichen Gottesbildes wie geschichtlich durch die Darstellung des Verhaltens der ersten Christengemeinde gegenüber dem sie umgebenden Judentum. In beiden Hinsichten zeigt sich eine Mischung von Revolution und Evolution. Judentum und Urchristentum vertreten die Erhabenheit *und* die Nähe Gottes, aber das Christentum verkündigt die *unbedingte* Gnade Gottes in seinem Sohn, was den Juden als Ärgernis erscheint; die christliche Gemeinde übernimmt jüdische Gebräuche, hält sich zu Synagoge, aber den kleinen christlichen Hausgemeinden stellt sich das Problem der Gesetzeserfüllung durch die zu ihnen gehörenden Judenchristen, und allmählich entstand die Anschauung von den Christen als dem *wahren* Volk Gottes, das nicht auf Israel beschränkt ist. So wurde das Christentum trotz des Zusammenhangs mit dem Judentum keine jüdische Sekte, sondern eine neue Religion. Das ist alles durchaus richtig gesehen; nur wäre der Zusammenhang und Gegensatz zwischen Urchristentum und Judentum noch schärfer zum Ausdruck gekommen, wenn T. auf die Tasache verwiesen hätte, daß die Christen in Jesus Christus die verheißene Endzeit angebrochen sahen, wodurch sich das Christusgeschehen durchaus als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung, aber noch mehr als Aufhebung der bisherigen Heilsordnung erwies. R. Asting sucht in einem umfangreichen Werk das Wesen des Urchristentums aufzuhellen durch die Untersuchung des Wesens der urchristlichen Verkündigung anhand der drei wesentlichen Begriffe Wort Gottes, Evangelium und Zeugnis[1]). Die Arbeit behandelt die drei Begriffe und ihre Ableitungen, indem jeweils die religionsgeschichtlichen Wurzeln des Begriffs und dann exegetisch die in Betracht kommenden urchristlichen Texte (einschließlich der Apostolischen Väter) im „Gemeindechristentum vor und neben Paulus", bei Paulus, im „Christentum unter paulinischem Einfluß", im „Gemeindechristentum unter dem Einfluß der jüdischen Diaspora", im „Gemeindechristentum unter dem Einfluß des hellenistischen Synkretismus" und schließlich im Johannesevangelium und den Johannesbriefen behandelt worden, worauf ein kurzer Abschnitt über „Das Wesen der Verkündigung" das Buch abschließt. Die Vorführung der gesamten exegetischen Überlegungen an allen Texten erzeugt eine durchaus unnötige Breite, wobei das Fehlen eines Stellenregisters das Auffinden der einzelnen Exegesen sehr erschwert; die Differenzierung der Schriften

1) Die sonstigen Bezeichnungen für die Verkündigung und die Bedeutung der Verkündigung für die urchristliche Tradition sollte ein 2. Band untersuchen, dessen Ausarbeitung der Tod des Verf. verunmöglichte.

nach verschiedenen Gedankenkreisen ermöglicht dagegen eine wertvolle Einsicht in die Umbildung der Begriffe und besonders um ihr Abrücken vom ursprünglichen Sinn in der nachapostolischen Zeit. Es ergibt sich dabei in der Hauptsache folgendes Ergebnis[1]): Das göttliche Wort ist im Neuen Testament verstanden als schöpferisches Wort, das den Menschen in die Entscheidung stellt angesichts der eschatologischen Christustatsache; damit ist die alttestamentliche voluntaristische Auffassung vom Wort Gottes weitergebildet. Zwischen Gott und seinem Wort besteht eine dynamische Identität, die Bezeichnung Christi als Logos in der Apokalypse und im Johannesevangelium setzt nur einen älteren Gedanken in letzter Konsequenz fort. In der nachapostolischen Literatur dagegen (Pastoralbriefe, 1 Clemens, Hermas, Polykarp) tritt der eschatologische Anredecharakter des Wortes hinter das Wort als greifbare Offenbarungswahrheit zurück. Der Begriff des Evangeliums, besonders bei Paulus begegnend, bezeichnet Gottes in Christus in Erscheinung tretendes Handeln, das in der Verkündigung zum Ausdruck kommt. Auch dieser Begriff hat seine Wurzeln im Judentum, und auch dieser Begriff verengt sich in der nachapostolischen Zeit auf die festgelegte Überlieferung von Jesus. Der Begriff des Zeugen bezeichnet ursprünglich den Träger von Gottes Willen und Offenbarung, er ist vorwärts gerichtet und bildet in den johanneischen Schriften einen zentralen Ausdruck für die Gottesoffenbarung; der Übergang zu der Bedeutung „Blutzeuge" findet sich zuerst im 1. Clemensbrief. Auch hier liegen die Wurzeln allein im Alten Testament und im Judentum. Zusammenfassend ergibt sich, daß die Verkündigung im Urchristentum als Fortsetzung der Offenbarung in Christus eschatologisches Gotteshandeln und darum ein schöpferisches Geschehen ist. A. ist nun der Meinung, daß es unrichtig sei, „wenn man irgend etwas aus der urchristlichen Verkündigung von dieser Bedeutung ausnimmt" (S. 715 f.), und sucht zu zeigen, daß auch die Paränese Auswirkung davon sei, daß in Christus eine neue eschatologische Wirklichkeit geschaffen ist, die Paulus für seine Leser zur vollen Wirklichkeit machen will, wenn er sie mahnt. „Auch des Apostels Ermahnungen sind Gotteswort und deshalb ihrem Wesen nach schöpferisch . . ., auch die Ermahnungen des Paulus sind Offenbarung . . ., im vollsten Sinne Evangelium" (S. 723), und darum enthalten die Ermahnungen in sich selbst die Kraft zu ihrer Erfüllung. Das Verhältnis von Geschichte und Gegenwart in der Verkündigung ist aber so zu bestimmen, daß die Gegenwart durch Christus eschatologisch geworden ist, also die Aufhebung der Geschichte bedeutet. Darum ist das vergangene Christusgeschehen für den

1) Vgl. die ausführliche Inhaltsangabe von E. Käsemann, Theol. Lit.Ztg. 1941, 21 ff.

Christen Gegenwart in den Sakramenten und in der Verkündigung. „Gerade weil es der erhöhte Christus ist, der der Mittelpunkt ist, auch wenn es sich um die Überlieferung der Erzählungen von seinem Leben und Tod handelt, werden diese Begebenheiten für diejenigen, die sie annehmen, Gegenwart, und indem dies geschieht, erhalten sie an dem Heil, das sie vermitteln, teil" (S. 746). Die Verkündigung ist also als Fortsetzung der Offenbarung Vergegenwärtigung des in Jesus Christus geschehenen und geschehenden eschatologischen Handelns Gottes für den Gläubigen. Das ist zweifellos richtig, obwohl die Kürze der Ausführung die Frage völlig unbeantwortet läßt, wie diese Vergegenwärtigung der vergangenen Heilstat im Glauben möglich ist und sich vollzieht. Sehr fraglich ist dagegen, ob A. mit Recht auch die Paränese voll und ganz in das von ihm bestimmte Wesen der urchristlichen Verkündigung mit einbezieht, da der Wortlaut der paränetischen Texte darauf keineswegs führt. Auch wenn kein Zweifel darüber sein kann, daß das Handeln des Christen für die neutestamentliche Verkündigung Folge und Wirkung der erfahrenen eschatologischen Heilstat ist, so hat doch eben gerade die Paränese an diesem Grundcharakter durchaus nicht immer Anteil. Die Ausführungen Astings über die Begriffsgeschichte der drei zentralen Verkündigungsbegriffe dürften dagegen im wesentlichen richtig sein, wenn man auch bezweifeln muß, daß der Logosbegriff des Johannes *überhaupt* aus der alttestamentlich-jüdisch-urchristlichen Gedankenwelt direkt abgeleitet werden kann, und wenn man auch der Meinung sein wird, daß der Sprachgebrauch von *μάρτυς* vom Verf. allzu wenig differenziert dargestellt wird. Aber die Einsicht, daß die neutestamentliche Verkündigung ihrem Wesen nach nicht Wahrheitsmitteilung, sondern eschatologisches Geschehen ist, ist äußerst fruchtbar und wertvoll, und Astings Untersuchungen werden für weitere Arbeiten über den zentralen Charakter der neutestamentlichen Botschaft unentbehrlich sein.

Für einen zeitlich engeren Rahmen lieferte einen Beitrag zur inneren Entwicklung der ältesten Christengemeinde J. Gewiess in seiner Untersuchung des ältesten palästinensisch-judenchristlichen Kerygmas. G. geht grundsätzlich von Apg 1—12 aus, deren Geschichtswert er sehr hoch einschätzt, ohne die Frage nach dem literarischen Charakter der Apostelreden in diesem Text überhaupt zu stellen. Er zieht aber auch das sonstige in die älteste Zeit weisende Material herbei und bietet für jedes Problem nicht nur vorzügliche Übersichten über den Forschungsstand, sondern auch sehr besonnene eigene kritische Erörterungen, so daß das Buch zwar wenig neue Einsichten, dafür aber einen sehr dankenswerten Überblick über unser Wissen von der ältesten Christengemeinde vermittelt. Ausführlich werden behandelt die Christusanschauung, die Heilslehre und der Heilsweg. Am wertvollsten ist die Behandlung der Christusanschauung; hier wird wohl

mit Recht die Ansicht vertreten, daß die Bezeichnung Jesu als Gottesknecht aus der ältesten Gemeinde stammt, daß dieser Titel aber keine Gleichsetzung mit dem Gottesknecht von Jes 53 vollziehen will, sondern nur Jesu inniges Verhältnis zu Gott zum Ausdruck bringt. Auch der urgemeindliche Ursprung des Kyrios-Titels für den Auferstandenen wird mit Recht vertreten. Der Tod Jesu wird in den Reden der Apostelgeschichte nicht als stellvertretender Sühnetod gedeutet, obwohl der Gedanke des sühnenden Charakters des Todes Jesu aus der Urgemeinde stammt. Der Weg zum Heil führt über Umkehr und Glaube zur Taufe, die nur auf den Namen Jesu vollzogen wurde und die Sündenvergebung und den Geistbesitz vermittelte. Wenn G. die Taufe vermutungsweise auf einen Auftrag Jesu zurückführt, so ist das natürlich ebenso ein dogmatisches Postulat wie die im letzten Teil durchgeführte Unterscheidung von Brotbrechen und Eucharistiemahl und die Behauptung, im eucharistischen Mahl werde Jesu Opferleib und Opferblut genossen. Doch mindern solche dogmatischen Bindungen nicht den Wert des lehrreichen Buches.

Es hat sich bei diesem Überblick immer wieder gezeigt, daß für das gesamte Urchristentum das eschatologische Geschichtsbewußtsein bestimmend war, und daß die Wandlungen dieses Geschichtsbewußtseins bezeichnend sind für die Wandlungen der ganzen urchristlichen Gedankenwelt. Dieses Geschichtsbewußtsein ist aber aufs engste verknüpft mit einem Problem, das in der neueren Forschung sehr stark diskutiert worden ist, mit dem Problem des urchristlichen Kirchenbegriffs. Auf die neueren Arbeiten über diese beiden Fragenkomplexe soll darum zunächst noch eingegangen werden. O. Baumgärtel hat freilich nicht das Geschichtsbewußtsein, sondern die Stellung des Urchristentums zur Geschichte behandelt. Er zeigt, daß für die Urchristenheit die alttestamentliche Geschichte Vorgeschichte war, deren göttlichen Sinn aber nur die Christen erkennen konnten, während die Heiden in keiner Gottesgeschichte leben, wohl aber durch das Vorhandensein ihres Gewissens zeigen, daß Gott auch in der Ökumene handeln will. Von der Geschichte Jesu mußte man geschichtlich reden, aber im Lichte des Ostergeschehens und damit des Glaubens an Jesu Vollmacht und Auferstehung, womit eigentlich der Rahmen der Geschichte gesprengt wurde. Das ist alles richtig, aber nicht neu und nicht weiterführend. Sehr bedeutsam ist dagegen das Buch von H.-D. Wendland. Hier ist zum erstenmal der Versuch gemacht, das Geschichtsbewußtsein des Urchristentums an den wichtigsten Beispielen im Zusammenhang darzustellen[1]. W. weist mit Recht darauf hin, daß das Bewußtsein der Christenheit des 2. Jahrhunderts, eine neue Menschheit zu sein, zurückgeht auf die Geschichts-

1) Vgl. meine ausführliche Anzeige in den Theol. Bl. 1939, 100 ff.

anschauung des Urchristentums, die die Geschichte von der Eschatologie her betrachtete: die Gegenwart wird als die Zeit göttlichen Handelns unmittelbar vor dem Weltende erfaßt. Als Wurzeln dieser Geschichtsanschauung nennt W. die alttestamentliche Theologie der Geschichte, die spätjüdische Apokalyptik und die antike Erlösererwartung; dies alles aber ist in ein neues Licht gesetzt durch die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi. Diese Grundtatsache wird nun an drei Beispielen entfaltet. Für Paulus ist bezeichnend das Bewußtsein der Gleichzeitigkeit der vergehenden und des angebrochenen kommenden Aeons, weshalb die Heilszeit und Weltzeit zugleich da sind; daraus erklärt sich die geschichtliche Existenz der Christen, die Stellung zur alttestamentlichen Heilsgeschichte und das eschatologische Kirchenbewußtsein. Auch im Hebräerbrief herrscht das Bewußtsein von der Gegenwart als der eschatologischen Heilszeit, weshalb das baldige Ende erwartet und der Kultus der Vergangenheit als aufgehoben betrachtet wird. Besonders ausführlich erörtert W. die Apokalypse. Auch hier wird die Zukunft gesehen von der Gegenwart der Gemeinde Christi her, darum wird das jüdische Zukunftsbild von der vergangenen Erscheinung Christi her umgebildet: Christus ist der kommende König der Welt, der die endzeitliche Erlösung und das Weltgericht bringt und die Menschen aus allen Völkern in die Kirche Christi führt. Weil Christus König *werden* muß, darum das unaufhörliche Drängen dieser Schrift auf das Eintreten des Endes. Die Kirche steht im Kampf gegen die sich vor dem Weltende in ihrer widergöttlichen Macht steigernde Welt, die besonders im Kaiserkult ihre Ausprägung findet, aber sie ist „die Kirche des eschatologischen Siegesbewußtseins". W. möchte in diese durchaus richtig gesehene Geschichtsanschauung der Apokalypse auch das Tausendjährige Reich als legitim einbauen, weil sich in der Hoffnung auf das Tausendjährige Reich die Spannung zeige, daß das Ende zugleich letzter Akt der Geschichte und Vollendung der Gesamtgeschichte sei. Das ist freilich recht fraglich, weil hier doch gerade die absolute Verfügung Gottes über das Ende der Geschichte zugunsten einer rechnenden Vorausbeschreibung der Endgeschichte aufgegeben zu sein scheint. W. zeigt schließlich, daß die Geschichtsanschauung dieser drei urchristlichen Theologen ihren Grund hat in der Predigt Jesu von dem Jetztanbruch der kommenden Gottesherrschaft und von seinem messianischen Auftrag. „Nicht durch eine Theorie, sondern durch ein Sein, das Wort und Werk begründet, ist Jesus Ursprung und Anfang geschichtlicher Eschatologie, ohne den alle Gedanken des Paulus, des Hebräerbriefs, der Apokalypse gegenstandslos wären" (S. 75). W. hat mit diesen Ausführungen zweifellos die grundlegende Botschaft des Neuen Testaments richtig wiedergegeben. Auf diesem Wege müßte fortgefahren und einerseits auch das übrige Schrifttum des Neuen Testaments, besonders das Johannesevangelium, in

die Untersuchung einbezogen werden, andererseits wären von dem grundlegenden Geschichtsbewußtsein der einzelnen Schriften aus ihre theologischen Einzelansichten wie Christologie, Heilslehre, Anthropologie usw. aufzuhellen, um auf diese Weise die Wandlungen in der Gesamtstruktur des neutestamentlichen Denkens aufzuzeigen.

In diesem Zusammenhang wäre hier noch die Arbeit von O. CULLMANN zu nennen. Es ist sein Anliegen, das Verhältnis von Gottesherrschaft und Kirche im Neuen Testament dadurch zu klären, daß er den dritten Begriff des *regnum Christi* einführte. C. geht aus von dem urchristlichen Bekenntnis zur Kyrioswürde Christi und stellt mit Recht fest, daß die Urchristenheit diese Herrenwürde als Herrschaft über alle Mächte und Gewalten des Kosmos verstanden hat, die Christus seit seiner Auferstehung ausübt[1]). Er sucht nun zu zeigen, daß für das Neue Testament dieses *regnum Christi* zeitlich der erwarteten Gottesherrschaft *vor*geordnet ist und nur mit dem es abschließenden Tausendjährigen Reich in die zukünftige Gottesherrschaft hineinragt. Zeitlich dieselben Grenzen hat aber die Kirche, nur umfaßt die Herrschaft Christi in der Gegenwart schon das All, während die Kirche nur die Gläubigen umfaßt. Die Kirche als die um Christi Herrschaft wissende Größe hat darum zur Aufgabe die Verkündigung der Herrschaft Christi gegenüber der Schöpfung, die der Herrschaft Christi schon untersteht, ohne davon zu wissen. C. führt diesen Gedanken mit systematischer Kraft bis in Einzelheiten durch, aber der Gedanke ist schwerlich in dieser Form haltbar. C. hat zweifellos recht in der Betonung des Glaubens des Neuen Testaments an die *gegenwärtige* Herrscherwürde Christi, und es ist auch richtig, daß diese Herrscherwürde für das Neue Testament kosmische Weite hat. Und ganz besonders ist der Nachweis dankenswert, daß es für das Neue Testament Kirche erst seit der Auferstehung und nur bis zur Parusie gibt. Aber die These von der zeitlichen Hintereinanderordnung von Reich Christi und Gottesreich und von dem Hineinragen des Reiches Christi ins Gottesreich mittels des Tausendjährigen Reiches ist nicht haltbar. Denn es ist, wie schon oben betont wurde, sehr fraglich, ob überhaupt Paulus so etwas wie ein messianisches Zwischenreich kennt, und ob er 1 Kor 15 23 ff voraussetzt, daß die Königsherrschaft Christi, die bei der Parusie nach Unterwerfung der Mächte an Gott zurückgegeben wird, schon von der Auferstehung Christi an gerechnet werden muß. Ferner begegnet die Vorstellung von einer *βασιλεία* Christi im Neuen Nestament nur sehr vereinzel

1) In seiner hier nicht zu besprechenden Arbeit „Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse" (Zollikon — Zürich, 1943), S. 52 ff. hat C. wahrscheinlich gemacht, daß das älteste christliche Bekenntnis zum *Κύριος Χριστός* eben diese gegenwärtige Herrschaft über die Mächte und Gewalten bezeichnete.

(1 Kor 15 24 f., Kol 1 13, Apg 17 7, Apk 17 14, 20 4.6) und ist nirgends deutlich der Königsherrschaft Gottes als längere Periode vorgeordnet. Nur von einer unzulässigen Systematisierung und von der Gleichstellung aller neutestamentlichen Texte aus ist es darum möglich, eine deutliche Unterscheidung und zeitliche Aufeinanderfolge von regnum Christi und Gottesherrschaft zu behaupten. Daß diese Unterscheidung in dieser Form nicht durchführbar ist, gibt C. selber ungewollt zu, wenn er feststellt, „daß überhaupt im neutestamentlichen *Sprachgebrauch* die Unterscheidung zwischen der *βασιλεία* des Vaters und der des Sohnes nicht konsequent durchgeführt wird" (S. 18. f). C. hat darum gezeigt, daß das Geschichtsbewußtsein und die Kirchenauffassung des Urchristentums entscheidend beherrscht sind von dem Wissen um Christi gegenwärtige Kyrioswürde, aber die Aufgabe, die Beziehung dieser Kyrioswürde Christi zur eschatologischen Hoffnung und die besonderen Anschauungen der einzelnen Schriften des Neuen Testaments über diese Frage herauszustellen, bleibt noch zu lösen.

Cullmanns Arbeit greift bereits in das Gebiet des neutestamentlichen Kirchenbegriffs über, dessen neuere Erörterung nun zu betrachten ist. Hier sind zwei Fragen besonders diskutiert worden, der Zusammenhang des urgemeindlichen Kirchengedankens mit Jesus, d. h. das Alter des Kirchenbegriffs, und die Bedeutung des Gemeinde- und Kirchenbewußtseins für die zentralen Glaubensanschauungen und für das Gemeindeleben der Urchristenheit. Über die erste Frage, „ob und wie weit schon Jesus die Gründung und den Bestand einer neuen ... Gemeinschaft in seine Lehre aufgenommen hat", hat H. Windisch seinerzeit referiert und seinerseits die Frage bejaht[1]). M. Goguel hat diese Frage etwa zu gleicher Zeit in seinem Aufsatz über „Jesus und die Kirche" behandelt. Er stellt die Frage, welche Beziehung zwischen dem Messianismus Jesu und dem apostolischen Christentum bestehe, das schon zur Zeit des Paulus die wesentlichen Elemente des Urchristentums, die Verehrung des auferstandenen Christus und den Glauben an die Vermittlung des Heils durch Tod und Auferstehung Jesu, aufwies. G. stellt nun fest, daß Jesus die Kirche nicht eingesetzt und nicht vorausgesehen, vielmehr die Jünger nur zur Predigt des kommenden Gottesreichs ausgesandt und den Jüngern das kommende Gottesreich verheißen habe. Der Glaube Jesu, durch den Tod zum Führer des Gottesreiches werden zu sollen, habe bei den Jüngern dann über die Passionserschütterung hinaus weitergewirkt und den Kyrioskult geschaffen, während die Idee einer Gruppe, der das Gottesreich verheißen ist, die Zelle war, aus der sich die Kirche entwickelte. Die Entstehung der Kirche geht also auf die Nachwirkung Jesu in seinen irdischen Jüngern zurück. An diesen Ausführungen ist

1) Th. R. N. F. 5, 1933, 248 ff.

richtig, daß die Gruppe der um Jesus gescharten Anwärter auf die Gottesherrschaft die Zelle der Kirche war, daß die Kirche aber nicht *direkt* auf den Auftrag Jesu zurückgeht. Weil aber der Zusammenhang des Kirchenbewußtseins der Urgemeinde mit dem eschatologischen Heilsbewußtsein nicht herausgestellt wird, und weil darum die Bedeutung des Auferstehungsgeschehens für die Entstehung des Kirchenbewußtseins nicht geklärt ist, muß die Entstehung der Kirche auf völlig unbeweisbare Vermutungen über psychologische Nachwirkungen des persönlichen Eindrucks Jesu begründet werden, wobei freilich die Entstehung des Kyrioskults völlig unerklärbar bleibt.

Die Frage des Zusammenhangs der Urkirche mit der Verkündigung des irdischen Jesus ist sonst nur ausnahmsweise selbständig behandelt worden. Es hatte sich seit den Arbeiten von KATTENBUSCH und K. L. SCHMIDT eine communis opinio herausgestellt, nach der Jesus auf Grund seines Messiasanspruchs in seinem Jüngerkreis eine Sondersynagoge habe begründen müssen, deren eigentliche Stiftung beim letzten Mahl Jesu vollzogen wurde; von dieser Grundanschauung aus wurde dann auch Matth 16 18 f. wieder als echtes Jesuswort angesehen[1]). Gegen diese Anschauung hat sich R. BULTMANN in seinem Aufsatz über Matth 16 18 f. gewandt. Er bespricht darin nicht nur die Schwierigkeiten, die diese Verse in ihrer Begriffswelt im Rahmen der Worte Jesu betreffen, sondern stellt vor allem die Frage, ob in die Predigt Jesu die Gründung einer Sondersynagoge hineinpasse, und ob wir sonst Zeugnisse für die Sammlung einer Restgemeinde durch Jesus haben. In sehr umsichtiger Auseinandersetzung mit der neueren Literatur wird überzeugend nachgewiesen, daß Jesu Ruf an das ganze Volk angesichts der kommenden Gottesherrschaft die Konstituierung einer Sondergemeinschaft zur Zeit des Lebens Jesu ausschließt, daß vielmehr die Entstehung des neuen Gottvolkes nach den Abendmahlsworten an Tod und Auferstehung geknüpft ist, und daß sich in der alten Jesusüberlieferung für die Sammlung einer Restgemeinde keine Belege finden, daß schließlich auch der Messiasanspruch Jesu keine Gründung einer messianischen Gemeinde in der Gegenwart in sich schließe, da Jesus vielmehr erst für die Parusie die Entstehung des Gottesvolkes erwartet. Das ist alles zweifellos richtig und zeigt eindeutig, daß die Entstehung der Urgemeinde primär von den Ereignissen an Ostern und Pfingsten und von deren Deutung durch die ersten Christen her erklärt werden muß. Ich selber habe darum zu zeigen gesucht[2]), daß in das Bewußtsein Jesu von dem Vorauswirken der zukünf-

1) Vgl. die letzten Ausführungen von K. L. SCHMIDT in seinem Artikel *ἐκκλησία* Theol. Wörterb. z. N. T. III, 1938, 522 ff. und die Zitate bei BULTMANN, Th. Bl. 1941, 265—267.

2) In dem Aufsatz „Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus", Symbolae Biblicae Upsalienses I, 1943.

tigen Gottesherrschaft in seiner Person der Gedanke einer um Jesus gescharten Gemeinschaft von Anwärtern der Gottesherrschaft hineingehört, daß aber dieses Geschichtsbewußtsein Jesu nicht nur den Gedanken einer gegenwärtigen *Gemeinde* zu seinen Lebzeiten ausschließt, sondern auch die Vorsorge für eine nach seinem Tode zu gründende Gemeinde unwahrscheinlich macht. Von hier aus ergab sich, daß Matth 16 18 f. nicht auf Jesus zurückgehen könne. Dieses Resultat erhält seine Sicherheit aber erst auf dem Hintergrund der Einsicht, daß für die Urgemeinde die Kirche ihren Anfang nimmt mit dem Auferstehungsgeschehen und der Erhöhung des Auferstandenen, so daß auch vom Geschichtsbewußtsein der Urgemeinde aus die Kirche ins Leben Jesu nicht zurückreichen kann. Die Entscheidung über den Charakter des Zusammenhangs der Urkirche mit dem irdischen Jesus hängt also entscheidend ab von dem Verständnis des urchristlichen Kirchengedankens überhaupt, auf dessen Erforschung jetzt einzugehen ist.

Die sicheren Erkenntnisse kann man gut herausstellen, wenn man die Beurteilung der protestantischen Forschung durch den Katholiken F. M. Braun liest. Er beabsichtigt, in seiner lehrreichen und wohlwollenden Darstellung aufzuzeigen, daß sich unter den protestantischen Forschern ein neuer „Consensus" herausgebildet hat, der die Beurteilung des Wesens der Urkirche der katholischen Auffassung annähert, aber doch im Entscheidenden zu früh vom richtigen Weg abbiegt. B. denkt bei diesem Consensus in erster Linie an die Gruppe der sich an Kattenbusch und K. L. Schmidt anschließenden Forscher, die einerseits den Kirchengedanken auf Jesus selber zurückführen, andererseits die Urkirche als vorläufige eschatologische Heilswirklichkeit betrachten, die auf das kommende Gottesreich ausgerichtet ist. Die Kirche ist nach dieser Anschauung also nicht primär eine Vereinigung von Einzelgemeinden, sondern das eschatologische Gottesvolk, das sichtbar in den Einzelgemeinden in Erscheinung tritt und von Anfang an autoritäre Führer ebenso kennt wie pneumatische Leitung. An dieser durchaus richtigen Zeichnung der Urkirche hat B. nur auszusetzen, daß sie nicht weit genug geht: die Begründung der Kirche auf Petrus darf nicht nur auf die Person des Petrus beschränkt werden, sonst beseitigt man den hierarchischen Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession, und man darf Gottesreich und Kirche nicht trennen; vielmehr ist Kirche das Gottesreich, soweit sie durch die Kräfte des Gottesreichs durchdrungen ist; zu Unrecht werden Göttliches und Menschliches, Unsichtbares und Sichtbares, Gottesreich und Kirche, Wirkung des Heiligen Geistes und Macht der Apostel getrennt. Es ist leicht zu sehen, daß hier aus dogmatischen Gründen geschichtlich unhaltbare Forderungen erhoben werden. Aber abgesehen von dieser unüberschreitbaren Differenz zwischen katholischer und protestantischer Schau der Urkirche zeigt die Arbeit von B. sehr gut, daß

durch die grundsätzliche Abkehr vom Individualismus und durch die Erkenntnis des notwendigen Zusammenhangs zwischen der Reichspredigt Jesu und der Entstehung einer christusgläubigen Gemeinde sich im Verständnis der Urkirche eine deutliche Annäherung zwischen protestantischer und katholischer Forschung vollzogen hat. Freilich gehen die Meinungen der protestantischen Forscher untereinander doch noch sehr weit auseinander, sobald es sich darum handelt, diese Grundanschauung genauer auszuführen. Am stärksten weicht von dem genannten „Consensus" ab M. Goguel in seinem früher schon genanntenAufsatz über das Kirchenproblem im Urchristentum[1]). Denn G. vertritt nicht nur die schon besprochene Entgegensetzung des Kirchenbegriffs der Urgemeinde und des Paulus, sondern sucht auch zu zeigen, daß die Entstehung und Entwicklung der Urkirche soziologische Ursachen hatte: das durch den Glauben an den erhöhten Christus gegebene neue Objekt der religiösen Verehrung verlangt die Bildung einer organisierten Gemeinschaft mit eigenem Kultus und eigener Disziplin. Die Entstehung der Kirche hat darum ihre Wurzel in dem Messiasanspruch Jesu, und nur wo das religiöse Kultobjekt als selbständige Größe gesichert blieb, konnte sich die Kirche vor Auflösung bewahren. An diesen Gedanken ist richtig, daß die Entstehung der Kirche eine soziologische Notwendigkeit war, und daß die Existenz der Kirche abhängig ist von der richtigen Erfassung des Christusglaubens. Aber einmal ist übersehen, daß die Urkirche sich immer primär als das eschatologische Gottesvolk, damit als eine von Gott durch Christus gesetzte Größe verstanden hat, und dann ist nicht beachtet, daß das missionarische Amt der Urkirche und damit die Wurzel der Gemeindeämter überhaupt von den ältesten Christen durchgehend auf den Auftrag des Auferstandenen zurückgeführt und damit als göttlich bedingt beansprucht wurde[2]). Durch die Vernachlässigung dieser beiden Tatsachen wird der Zusammenhang des Kirchenbewußtseins der Urchristen mit dem zentralen Heilsglauben und damit die *grundlegende* Bedeutung der Zugehörigkeit aller Gläubigen zur Kirche verkannt.

1) Siehe Th. R. N. 17, 1948, 26 ff.

2) Es ist ein Zeichen für das Fehlen dieser Einsicht, daß G. sich gezwungen sieht, die charismatische Auffassung vom Apostolat bei Paulus als die ältere Anschauung gegenüber der Jerusalemer Auffassung hinzustellen, nach der das Apostolat auf der Wahl durch Jesus beruht, wodurch erst aus dem Apostolat ein auf die erste Generation beschränktes Amt wurde. Aber es ist sehr die Frage, ob diese Entgegensetzung richtig ist, da Charisma und Amt sich weder für Paulus noch für die Urgemeinde ausschließen; und außerdem beruht nach der von Paulus als selbstverständlich vorausgesetzten und darum wohl übernommenen Anschauung das Apostelamt nicht auf der Wahl durch den irdischen Jesus, sondern auf dem Missionsauftrag des Auferstandenen!

Von den Vertretern des „Consensus" hat K. L. Schmidt seine früheren Arbeiten zusammengefaßt im Artikel ἐκκλησία des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament und weitergeführt in der Arbeit über den Polis-Begriff. Es ist sein Anliegen in dieser lexikographischen Studie, an der Aufnahme und Verwertung des Begriffes πόλις und seiner Ableitungen durch das Neue Testament und die ältesten Kirchenväter aufzuzeigen, in welchem Sinn die ältesten Christen den für das Griechentum so wichtigen πόλις-Begriff aufnehmen konnten, und wie sich an der Umbildung dieses Begriffs das zentrale urchristliche Heils- und Kirchenbewußtsein ablesen läßt. Die Anordnung des Buches ist sehr wenig zweckmäßig, indem S. nach der Wortgeschichte zunächst den urchristlichen Sprachgebrauch und die Kirchenväter, dann erst die jüdischen und griechischen Anschauungen behandelt, so daß die urchristlichen Anschauungen nicht auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Vorstellungen erscheinen; das Resultat des Buches ist aber sehr überzeugend. S. zeigt nämlich, daß der antike Begriff des Stadtstaates in der Zeit des Hellenismus zur Bezeichnung eines ethischen Weltbürgertums geworden war, so daß der Himmel zur wahren Polis wurde; auch Philo gehört durchaus in diese Auffassung hinein. Wenn nun aber das Neue Testament von der himmlischen Stadt redet und das Bürgerrecht der Christen im Himmel betont, so bedeutet das keinen Anschluß an diese griechische Tugendlehre, sondern an die jüdische Hoffnung auf das himmlische Jerusalem, das am Ende der Tage erscheinen soll, nur daß im Neuen Testament diese Hoffnung durch die Erscheinung des Messias auf Erden aktualisiert und sicherer geworden ist. Diese eschatologisch-geschichtliche Auffassung von der Himmelsstadt wird, wie S. an den Vätern bis Origenes nachweist, unter Einfluß des griechischen Polisverständnisses allmählich ihres eschatologischen Charakters beraubt und durch das Streben nach Lösung des Christen von der Materie und nach dem Aufschwung der Seele zur Himmelsstadt ersetzt. Es ergibt sich also: „Soweit das Neue Testament von der Polis und der Staatsbürgerschaft betont spricht, geht es wie bei dem Reich Gottes und bei der Kirche, der die Reichspredigt gilt, um eine eschatologisch-christologische Sache, d. h. um die biblische Rede von der Himmelsstadt, die im alten Bund geweissagt und im neuen Bund als Christusgeschehen erfüllt ist" (S. 108). Auch von dieser Seite her zeigt sich somit, daß das Heilsbewußtsein der ersten Christen auf die erwartete Gottesherrschaft ausgerichtet ist, zugleich aber von der Gewißheit der schon geschehenen entscheidenden Heilstat Gottes lebt, so daß das Sein der Christen in einem ganz radikalen Sinn ein geschichtliches Sein ist. Die Beziehung dieser Hoffnung auf die kommende Himmelsstadt zur gegenwärtigen Kirche und zur irdischen Polis hat S. aber nicht weiter dargelegt, doch tritt hier sein Schüler W. Bieder in die Lücke. B. stellt

die Frage nach der Beziehung zwischen den Begriffen *ἐκκλησία* und *πόλις* im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern bis ins 5. Jahrhundert und beantwortet diese Frage mit reicher Quellenverwertung in überzeugender Weise, wobei nur der schwierige Stil die Lektüre des Buches sehr erschwert. Es ergibt sich, daß im Neuen Testament keine Gleichsetzung beider Größen stattfindet, daß vielmehr „die Polis als eine kommende und nur in Christus in seiner Ekklesia durch Wort und Geist gegenwärtige Polis gedacht werden muß, während die Ekklesia in der Gegenwart, d. h. in diesem Äon eben nur auf diese Polis hin *unterwegs* sein kann" (S. 13 f.). Die Kirche ist eine sichtbare Größe, eine Fremdlingsgemeinde auf Erden, die ihr Bürgerrecht von der kommenden himmlischen Polis erwartet und ein Ende nimmt, wenn diese Polis kommt. Diese Verhältnisbestimmung von Kirche und Gottesstadt ändert sich schon im 2. Jahrhundert, indem die Himmelsstadt zum Tugendreich und mit der Kirche identisch wird (so zuerst deutlich bei Clemens Alexandrinus). „So wird nun aus der Ekklesia Gottes als der Fremdlingschaftsgemeinde in diesem Äon die Ekklesia aus den Heiden, die sich in ihrer göttlichen Art als Schmuck der Welt und Friedensgebilde, als Darstellerin der Polis auf Erden einsichtig wird" (S. 163). An die Stelle des auf das kommende Gottesreich ausgerichteten Wandels der Christen tritt die Zugehörigkeit des Christen zum zeitlosen Tugendreich, zur idealen Himmelsstadt. So ergibt sich aus Bieders Untersuchungen, daß für das eigentlich urchristliche Verständnis der Kirche nicht die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Gliedern der oberen Welt, sondern das Gerufensein in die Gemeinde der auf die kommende Gottesherrschaft Wartenden und von ihren Kräften bereits Lebenden bestimmend war.

Auch F. J. Leenhardt geht in seiner schon früher kurz erwähnten Arbeit über die Urkirche[1]) von der Annahme aus, daß die Entstehung der Kirche auf den Messiasanspruch Jesu zurückgeführt werden müsse; er stellt weiterhin die Behauptung auf, daß sich bereits in Israel die Wirklichkeit der Kirche zeige. Diese sehr fragliche Behauptung ist freilich nur darum möglich, weil der Argumentation hypothetisch eine Definition der Kirche zugrunde gelegt wird, nach der dort Kirche ist, wo Menschen zu einer Gemeinschaft verbunden sind dadurch, daß sie gemeinsam an ein religiöses Objekt gebunden sind. Diese Definition ist aber zu allgemein und sieht völlig von der Tatsache ab, daß für das ganze Neue Testament die Kirche primär gekennzeichnet ist durch die Beziehung auf das eschatologische Christusgeschehen. Daß der urchristliche Kirchengedanke jüdische Wurzeln hat, ist natürlich unbestreitbar. Weil L. die Wurzel der Kirche direkt im Messiasanspruch Jesu findet, tritt dann im folgenden der Zusammen-

1) Vgl. Th. R. N. F. 17, 1948, 46, A. 1.

hang der Entstehung der Kirche mit dem Auferstehungsglauben nicht in den Gesichtskreis, ja es fehlt überhaupt eine Behandlung des Kirchengedankens der Urgemeinde. Durchaus richtig wird dagegen gezeigt, daß bei Paulus die Gemeinde allein auf den Glauben gegründet ist, daß darum „in Christus" und „in der Kirche sein" identisch sind. Die Kirche als der „Leib Christi" ist für Paulus notwendig *eine*, es darf darum keine Spaltungen geben. Diese richtige Darstellung des paulinischen Kirchenbegriffs bedeutet aber kaum etwas Neues, und nicht viel anders ist zu urteilen über die Arbeit von O. Michel. Das Buch leidet unter dem völligen Fehlen eines klaren Gedankenfortschritts, es sind Einzelausführungen thematisch geordnet und in einem einigermaßen chronologischen Zusammenhang dargestellt. M. sieht sehr deutlich, daß die Predigt Jesu schon gemeindebildende Momente aufweist, daß aber die Kirche erst durch Ostern und Pfingsten entstanden ist, und daß Paulus den urchristlichen Kirchengedanken nicht geschaffen, wohl aber theologisch verarbeitet hat. Auch über Notwendigkeit und Grenzen urchristlicher Kirchenzucht und über die festen Beziehungen zwischen Urkirche und Gottesherrschaft wird richtig gehandelt, ebenso wird gezeigt, daß im 1. Clemensbrief Amt und Tradition dem Geist übergeordnet werden. Zum Schluß wird betont, daß das Wesen der Kirche nicht in ihrer soziologischen Struktur zu suchen ist, sondern in der Beziehung zu Christus; „Das Geheimnis der ‚Gegenwart Christi' macht das Wesen der Kirche aus" (97). Aber leider sind alle diese Einsichten so sprunghaft vorgetragen, daß unsere Kenntnis von den inneren Zusammenhängen oder der Geschichte des urchristlichen Kirchengedankens nicht wirklich gefördert wird.

Förderlicher sind hier drei Arbeiten gewesen, die das Problem der Urkirche unter einem besonderen Gesichtspunkt betrachtet haben. A. Fridrichsen hat in einem leider ohne Belege veröffentlichten Aufsatz die Bedeutung der Sakramente für die Existenz der ältesten Kirche untersucht. Er geht aus von der Annahme, daß Jesus das messianische Volk in seinem Jüngerkreis schaffen wollte, und er sieht darum in der Mahlgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern die Feier des Mahles der Jünger mit dem Messias. Während diese Behauptung schwerlich an den Quellen genügenden Anhalt hat, wird richtig betont, daß die Urgemeinde diese Mahlfeiern fortsetzte und so die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen und die eigene Existenz als Heilsvolk beim Herrenmahl erlebte. Für Paulus wird der Zugang zum Heil nur erreicht durch die Aufnahme in die Kirche durch die Taufe, so daß die Taufe den Eintritt des Einzelnen in den neuen Äon bewirkt, der Glaube also an das Sakrament gebunden ist. In gleicher Weise wie in der Urgemeinde bewirkt das Herrenmahl bei Paulus die Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen, beide Sakramente sind eschatologische Handlun-

gen, die den Menschen mit den Geschehnissen der Endzeit in Verbindung bringen oder halten. Das ist durchaus überzeugend und beweist, daß auch die Sakramente in der Urkirche durchaus in das grundsätzlich eschatologisch-geschichtliche Heilsverständnis eingefügt sind. L. Brun sodann geht von der richtigen Erkenntnis aus, daß es Kirche erst seit Tod und Auferstehung Christi gibt, und daß die gesamte Urchristenheit in der Überzeugung lebte, daß die Kirche das von Gott erwählte Gottesvolk sei, das an die Stelle des national begrenzten alten Gottesvolkes getreten ist. B. frägt nun, welche Wirklichkeiten für die Einheit dieses durch nationale Grenzen nicht abgeschlossenen Gottesvolkes bestimmend waren. Da zeigt sich, daß schon zu Jesu Lebzeiten im Jüngerkreis als der „Vorgestalt der Kirche" die Einheit bedingt ist durch die Beziehung der Jünger zur Offenbarung Gottes in Christus und durch die von ihnen anerkannte Autoritätsstellung Jesu, durch die gemeinsame Ausrichtung auf das eschatologische Ziel des Gottesreiches und die gemeinsame Verpflichtung auf das Liebesgebot. Eine Untersuchung der Urgemeinde, des Paulus, der johanneischen Literatur zeigt, daß hier überall dieselben Kräfte die Einheit der Kirche bestimmen: die Einheit Gottes und Christi, der Glaube an Christi Tod und Auferstehung als Begründung des Heils, der Besitz des Geistes, die gemeinsame Bindung an das Wort Gottes und der Empfang von Taufe und Herrenmahl. B. führt diese richtige Erkenntnis sehr lehrreich durch, zeigt besonders auch, daß die Einheit der ältesten Gemeinden mit Jerusalem nicht auf rechtlichen Verpflichtungen, sondern auf einer Ehren- und Autoritätsstellung der Jerusalemer Gemeinde als der Trägerin der Jesusüberlieferung beruhte, und daß kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem urgemeindlichen und dem paulinischen Kirchengedanken bestand. Aus der wertvollen Untersuchung ergibt sich, daß die kirchliche Einheit im Urchristentum nicht begründet ist durch einheitliche Lehrformulierung oder Organisation, sondern durch den gemeinsamen Ursprung im göttlichen Heilswerk, durch die gemeinsame Beziehung auf die Autorität Christi und seines Geistes. Das Gottesvolk ist also charakterisiert durch göttliche Setzung, nicht durch menschliche Haltung.

Diesem Gedanken des Gottesvolkes hat schließlich N. A. Dahl eine umfangreiche Untersuchung gewidmet, die am Urchristentum bis zu Paulus die Frage zu beantworten sucht, wie die Übernahme des Ehrenprädikates „Israel Gottes" (Gal 6 16) durch die Kirche möglich gewesen ist. Das Buch leidet darunter, daß der Verf. allzu vielerlei nicht unbedingt hergehörige Fragen mitbehandelt und darum keinen klaren Gedankengang bietet, so daß beim Fehlen eines Index das Auffinden der behandelten Gegenstände kaum möglich ist. Die Literatur- und Quellenbenutzung ist sehr reich und besonders auf dem Gebiet des Spätjudentums und bei Paulus sehr selb

ständig, so daß aus dem Buch trotzdem viel zu lernen ist[1]). Ein erster Teil behandelt, weitgehend referierend, die alttestamentliche Vorstellung von Israel als dem Gottesvolk. Der Volk-Gottes-Gedanke ist von vorneherein und immer an das Volk als geschichtliche Größe gebunden, aber es entspringt allein dem freien Willen Gottes, daß das Volk diesen Ehrentitel tragen darf. Die Propheten beziehen um des Ungehorsams des Volkes willen den Begriff Israel auf den „Rest" als das „wahre Israel", und seit dem Exil wandelt sich der Begriff insofern, als Israel sowohl Volk wie religiöse Gemeinde ist und „Israel" ein Begriff der eschatologischen Hoffnung wird. Auf diesem Hintergrund behandelt nun D. den Volk-Gottes-Gedanken im Spätjudentum, und dieser Abschnitt ist besonders lehrreich. D. zeigt, daß die traditionellen Ehrenprädikate des Gottesvolkes jetzt teils auf das ganze Volk, teils auf besondere Gruppen übertragen werden, ohne daß durch den Verf. im einzelnen geklärt würde, wie sich bei dieser wechselnden Beziehung die einzelnen Ehrenprädikate jeweils gestalteten. Die alttestamentliche Orientierung des Gottesvolkgedankens an der geschichtlichen Heilstat Gottes durch die Befreiung des Volkes aus Ägypten tritt jetzt in den Hintergrund zugunsten der Betonung des Vorzüge der frommen Väter und des Wertes des Volkes an sich. In allen Strömungen des Spätjudentums bleibt aber der Gottesvolkgedanke an das natürliche Volk gebunden, selbst dort, wo der Gottesvolkgedanke ganz eschatologisch gewendet wird wie in der Apokalyptik. An diesen Ausführungen ist für das Judentum besonders wichtig der Nachweis, daß der Gottesvolkgedanke vielfach von Sondergruppen auf sich angewandt wurde (z. B. von der Damaskus-Sekte), und daß in der Apokalyptik die Ehrennamen des Volkes Israel erst dem eschatologischen Gottesvolk zugeschrieben werden. Daß „die umfassende Werbung von Proselyten es ist, was dem Judentum am stärksten den nationalen Charakter nimmt und ihm ein „kirchliches" Gepräge gibt" (S. 74), ist aber schwerlich richtig, da auch die Proselyten dem jüdischen Volk soweit als möglich eingegliedert wurden, mochten auch dieser Eingliederung nach jüdischem Glauben immer bestimmte unüberschreitbare Grenzen gesetzt bleiben[2]). Von der Bindung an das Volk als geschichtliche Größe hat sich der Gottesvolkgedanke im genuinen Judentum der neutestamentlichen Zeit nie gelöst. Auf diesem Hintergrund zeichnet nun D. die Anschauungen Jesu,

1) Vgl. meine ausführliche Besprechung des Abschnittes über die Urgemeinde in den Symbolae Biblicae Upsalienses I, 1943, 60 ff.

2) Siehe dazu besonders Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I, 1922, 924 ff., Joach. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II, B, 1937, 195 ff. und zuletzt K. L. Schmidt, Die Judenfrage im Lichte der Kap. 9—11 des Römerbriefs, 1943, 13 ff.

der Gemeinde vor und neben Paulus und des Paulus selbst. Die Darstellung Jesu betont richtig, daß Jesus kein neues messianisches Gottesvolk auf Erden gründen wollte, und daß auch für die Entsprechung von endzeitlichem Gottkönigtum und endzeitlichem Gottesvolk ebenso wie für die vorausgesehene Bildung einer neuen Gemeinde nach dem Tode Jesu die Belege fehlen: „Wir dürfen also sagen, daß Jesus in den Jüngern die wahren Vertreter Israels oder auch die Vertreter des wahren Israels gesehen hat, nicht aber, daß er in ihrer Gemeinschaft ein messianisches Volk, ein neues Israel oder eine Kirche sah" (S. 163). Bietet D. hier wenig Neues, so ist die Untersuchung der „Gemeinde vor und neben Paulus" sehr beachtlich. Denn hier sucht D. nachzuweisen, daß es in der Urgemeinde drei verschiedene Kirchenbegriffe gegeben habe, und daß auch die heidenchristlichen Gemeinden vor Paulus drei verschiedene Ausprägungen des Selbstbewußtseins aufwiesen. In der Urgemeinde steht neben dem Anspruch, das wahre Israel, die Endzeitgemeinde, zu sein, eine „apokalyptische Armenfrömmigkeit", die sich nur als Sondergruppe *innerhalb* des jüdischen Volkes wußte, und daneben stehen die Hellenisten, deren Gemeindebegriff sich mit dem apokalyptisch-ebionitischen berührt. Im frühen Heidenchristentum will D. unterscheiden eine Richtung, die die Trennung vom Judentum noch nicht wirklich vollzogen hatte, eine Richtung, die das neue Israel zu sein beansprucht, und eine Gruppe, die überhaupt kein Interesse für den Zusammenhang mit Israel zeige. Was nun die Urgemeinde anbetrifft, so schließt sich D. an die Konstruktion Lohmeyers von den zwei Urgemeinden an. Der Nachweis, daß die Urgemeinde sich als das wahre Israel und die Endzeitgemeinde gewußt habe, ist ja zweifellos richtig; aber „daß es in Palästina Christen gegeben hat, die sich einfach nach der Art der „Henochiten" als die armen Frommen fühlten, die „noch auf die Erlösung hofften" und darum „keine neue Kirche sondern einfach eine Sondergruppe innerhalb des jüdischen Volkes" sein wollten (S. 187), kann man weder aus den Aussagen der Kirchenväter über die späteren Judenchristen noch aus den späteren Berichten über die Gesetzestreue des Herrenbruders Jakobus schließen. D. sieht sich denn auch schließlich gezwungen zuzugeben, daß garnicht „von zwei völlig getrennten Kirchenbegriffen die Rede sein" könne (S. 191)! Und daß die Hellenisten in der Urgemeinde sich nicht als das endzeitliche Gottesvolk, sondern nur als Sondersynagoge gefühlt haben, ist aus der Stephanusrede nicht zu erweisen. Es scheint mir darum nicht bewiesen zu sein, daß es innerhalb der Urgemeinde verschiedene Kirchenbegriffe gegeben habe, wohl aber hat D. gezeigt, daß der urgemeindliche Kirchenbegriff sich gerade in dem Bewußtsein, das wahre Gottesvolk zu sein, ganz im Rahmen des jüdischen Volkes hielt. Sehr wichtig ist aber der Nachweis, daß sich schon die ersten heidenchristlichen Gemeinden im Gegensatz zum jüdischen Volk als da

„Neue Gottesvolk" wußten, während in den von Mysteriengedanken bedrohten paulinischen Gemeinden wie Korinth das Interesse für den Zusammenhang mit dem alten Gottesvolk überhaupt fehlte. Auf diesem Hintergrund läßt sich nun der Kirchenbegriff des Paulus verstehen. D. betont zunächst, daß der Gedanke von der christlichen Gemeinde als dem „Israel Gottes" außer Gal 6 16 auch sonst bei Paulus vorausgesetzt wird (1 Kor 10 18, Phil 3 3), jedoch nicht zur ersten Missionspredigt des Paulus gehört. Die Vorstellung von der Kirche als dem Gottesvolk ist aber streng in die Geschichtstheologie des Paulus eingebaut: in die Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Parusie ist die Kirche als Fortsetzung des alten Gottesvolkes das neue Israel, wenn aber die Vollendung kommt, tritt an ihre Stelle die neue Menschheit. Das fleischliche Israel hat darum seit der Auferstehung aufgehört, Volk Gottes zu sein, es kann es jetzt nur noch sein durch die Eingliederung in das neue Gottesvolk, dem es den Zusammenhang mit dem alten Gottesvolk sichert. Das ist durchaus richtig, und auch der Nachweis dürfte zutreffen, daß im Kolosserbrief keine Wandlung des Kirchenbegriffs, sondern nur eine durch die Situation bedingte Neuprägung vorliegt. D. hat also zweifellos eine Reihe von wertvollen Erkenntnissen herausgestellt, es fehlt aber die letzte theologische Durchdringung, weil die dem urchristlichen Kirchendenken zugrunde liegende Geschichtsanschauung in ihrer zentralen Bedeutung und ihrer Wandlung nicht untersucht ist. Hier liegt eine noch unerledigte Aufgabe der Forschung.

Der Anspruch der ältesten Christenheit, das Volk Gottes zu sein, bedeutete zugleich, daß die Stellung der Urchristen zum römischen Staat keine ungebrochene sein konnte. Es ist darum selbstverständlich, daß auch diese Frage die neuere Forschung stark beschäftigt hat. Die ältere Auffassung kann man gut an dem 1931 erschienenen Vortrag von H. WINDISCH erkennen[1]). Er sieht in der Antwort Jesu auf die Zinsgroschenfrage nur die Anerkennung eines rechtlichen und Macht-Tatbestandes, das Imperium steht ohne Berührung neben dem Evangelium. Die Apokalypse sieht im römischen Staat die gottwidrige Macht, Paulus dagegen vertritt auf Grund des Schöpfungsglaubens eine Obrigkeitstheologie ohne jede Einschränkung, die im Neuen Testament eher ein Fremdkörper ist. Bei dieser Anschauung fallen nicht nur die verschiedenen Haltungen innerhalb des Neuen Testaments völlig auseinander, sondern es fehlt auch jede Besinnung über die Grundlage der urchristlichen Staatsbeziehung. Auch K. PIEPER führt hier nicht weiter. Er stellt fest, daß Jesus die bestehenden Weltverhältnisse einfach anerkannt und darum den Staat als in Gott gegründeten positiven Wert bejaht habe.

1) Imperium und Evangelium im NT. Kieler Universitätsreden 14, 1931. Vgl. meine Anzeige in den Theol. Lit.Ztg. 1932, 220 f.

Die früheste Christenheit steht dem Staat aus dem Bewußtsein der Fremdlingschaft heraus reserviert gegenüber, doch findet sich keine Feindschaft gegen den Staat, und Apk 13 und 17 darf man nicht zeitgeschichtlich deuten, weil es unmöglich ist, daß in der Urchristenheit so große Unterschiede in der Beurteilung des Staates bestanden haben sollten. Paulus sah in dem Staat eine naturrechtliche Größe, deren Legitimation im Besitz der tatsächlichen, von Gott gegebenen Macht liegt; der abnorme Fall, daß der Staat Schlechtes befiehlt, ist dabei nicht in Betracht gezogen. P. schließt daraus, daß die Urchristenheit in ihrer Haltung zum Staat der Haltung Jesu treu geblieben sei. Bei dieser Darstellung ist einmal völlig unklar, inwiefern die Gleichgültigkeit der Urchristenheit gegenüber dem Staat eine Fortsetzung der staatsbejahenden Haltung Jesu sein kann, und dann wird die Staatsfeindschaft der Apokalypse einfach aus harmonistischen Motiven heraus wegerklärt. Ganz besonders aber ist die Behauptung einer staatsbejahenden Haltung Jesu höchst fraglich, und die Problematik von Röm 13 im ganzen der paulinischen Theologie ist überhaupt nicht gesehen. Demgegenüber hat schon H. Schlier die urchristliche Haltung dem Staat gegenüber mit der eschatologischen Grundhaltung der Urchristenheit in Verbindung zu bringen gesucht. Er zeigt zunächst richtig, daß für die Urchristenheit der Staat nicht Grund des Daseins ist angesichts der Hoffnung auf die eschatologische Vollendung. Daneben stellt er die Behauptung, daß die Forderung des Paulus und des 1. Petrusbriefes auf Gehorsam gegenüber dem Staat darum erhoben werden, weil der Mensch durch die radikale Anerkennung der gegebenen weltlichen Einrichtungen zeige, daß er seine Erwartungen nicht auf diese weltlichen Einrichtungen setze. Darum gelte aber die Forderung auf Gehorsam *jedem* Staat gegenüber, auch wo der Staat seine Gewalt unrechtmäßig gebrauche. Wenn der Staat freilich seine Begründung in sich selbst suche und seine Untertanen mit religiöser Verehrung an sich binde, so mache er sich zum Werkzeug Satans und verfüge zu Unrecht über unser Leben. Nun hat S. zweifellos recht, wenn er die Gehorsamsforderung des Paulus als unbedingte hinstellt; und ebenso richtig ist im Sinne der Apokalypse der Verehrung fordernde Staat als satanische Größe gesehen. Aber einerseits ist es sehr mißverständlich formuliert, daß im Sinne des Urchristentums gerade die Anerkennung der bestehenden Ordnung das grundsätzliche Absehen der christlichen Hoffnung von der gegenwärtigen Wirklichkeit dokumentiere, da ja der Verzicht auf Kritik an der bestehenden Ordnung aus Gründen der eschatologischen Hoffnung noch keine *unbeschränkte* Anerkennung der bestehenden Ordnung als gottgewollter Größe hervorrufen kann. Und andererseits ist durchaus nicht klar, warum der Christ dem sich in sich selbst begründenden und dadurch *a tanisch* werdenden Staat dann doch mit der im Martyrium sich bekunden

den Gehorsamsverweigerung entgegentreten darf. Zur Beantwortung dieser Fragen muß erst einmal die religionsgeschichtliche Vorfrage nach der Herkunft der urchristlichen Äußerungen über den Staat gestellt werden. Hier hat E. STAUFFER teilweise weitergeführt. Er geht aus von einer interessanten Gegenüberstellung radikal entgegengesetzter Deutungen der Antwort Jesu auf die Zinsgroschenfrage im Laufe der Kirchengeschichte, stellt dann die Frage nach der Vorgeschichte dieses Jesuswortes und findet die Wurzel der Haltung Jesu richtig in der Staatstheologie des Danielbuches und der späteren jüdischen Apokalyptik. Hier wird das Amt des heidnischen Großkönigs auf Gottes Einsetzung zurückgeführt, dieses Amt verliert aber sein Recht, wenn es zur Selbstherrlichkeit wird. Dann greift Gott selber strafend ein, dem Gläubigen bleibt freilich nur das Recht des Martyriums zur Ehre Gottes. Damit steht für Daniel die Staatsgewalt unter einem dreifachen Vorbehalt: sie darf Gottes Ehre nicht antasten, sie darf die Verherrlichung Gottes nicht verbieten, sie ist nur Vorzeichen der kommenden Gottesherrschaft. Auf diesem Hintergrund ist Jesu Antwort zu verstehen: Jesus anerkennt das Recht des Kaisers auf Steuerempfang und verlangt die Rückerstattung der Münze an ihn. Das Letzte ist aber unsere Rückerstattungspflicht gegenüber Gott, und damit führt Jesus den religiösen Vorbehalt des Danielsbuches gegenüber dem Staat ein, der bedingungslose Bereitschaft zum Martyrium verlangt. Die Urchristen haben diese Stellung Jesu aufgenommen, aber in der Formulierung des Paulus Röm 13 treten die Grenzen, die Jesus gezogen hatte, nicht mehr in Erscheinung, der Vorbehalt Jesu gegen die Obrigkeit ist aufgegeben. St. sucht diese Stellungnahme aus der Erfahrung des Paulus zu begründen, fragt aber leider nicht nach der Vorgeschichte der *paulinischen* Formulierung und nach der Stellung von Röm 13 im Ganzen der paulinischen Theologie. Die Geschichte hat freilich nach St. die Urchristen dazu gezwungen, den Vorbehalt gegenüber dem Staat doch nicht zu vergessen (besonders in der Apokalypse), und in *einem* Punkt ist sich das ganze Neue Testament einig: der irdische Staat hat die Tendenz zur Selbstüberhebung in sich, die zur Selbstaufhebung führen muß. Wenn St. dann freilich die rechte Aufgabe des Staates nach urchristlicher Auffassung dahin formuliert, daß der Staat bis zur Niederwerfung der dämonischen Gewalten bei der Parusie „der Vorläufer Christi" sei, so ist das ein dem Neuen Testament völlig fremder Gedanke. Gewiß gehören die irdischen Reiche für das Neue Testament zur vergehenden Welt, die durch ihre Vergänglichkeit über sich hinaus weist, aber ein Hinweis auf die Gottesherrschaft im Sinne eines „Typos" ist der Staat im Neuen Testament gerade nicht.

Das hat K. L. SCHMIDT in seinem Aufsatz von 1937 mit Recht betont. Er stellt dort weiter mit Recht fest, daß die Kirche nach neutestament-

licher Anschauung dem Staat *gegenüber* steht, weil sie in der Hoffnung auf die bevorstehende eschatologische Vollendung sich als die eigentliche Polis weiß. Daraus ergibt sich, daß der Staat für die Urchristen nur eine vorläufige Bedeutung hat, während die Kirche auf den endgültigen Sieg Christi angelegt ist. Damit ist der Zusammenhang des urchristlichen Staatsdenkens mit dem zentralen Geschichtsbewußtsein richtig herausgestellt. S. sucht aber darüber hinaus nachzuweisen, daß diese Wertung des Staates als einer vorläufigen Größe sich auch in Röm 13 zeige, wo der Staat als *ἐξουσία* = Engelmacht und damit als Zwischenmacht bezeichnet und somit abwertend vom Staat geredet sei; Staatsvergötterung sei darum falscher Engeldienst. Und S. fügt in dem 4. Vortrag des Sammelbandes über das Problem des Urchristentums hinzu, daß die Bibel überhaupt zwischen der dämonischen und der menschlichen Macht eine Verwandtschaft sehe. Diese These, daß Paulus in Röm 13 durch die Bezeichnung *ἐξουσία* den Staat als Engelwesen kennzeichne, ist auch sonst neuerdings im Sinne der abwertenden Beurteilung des Staates vertreten worden[1]), während andere Forscher diese Deutung aufgenommen und damit die gottgesetzte Würde des Staates bezeichnet gefunden haben, da der Staat als Engelwesen der Macht des Christus als des Herrn der Dämonen dienstbar sei[2]). Man verweist für diese Deutung auf den Sprachgebrauch von *ἐξουσία* bei Paulus, das im pluralischen Sinn tatsächlich sonst bei Paulus dämonische Gewalten bezeichnet, und auf die Tatsache, daß Paulus 1 Kor 2 7 f. 6 3 ebenfalls die Anschauung von Engelsmächten hinter dem Staat vertrete. Diese Deutung des Begriffs *ἐξουσία* in Röm 13 ist aber äußerst unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich[3]). Denn einmal fehlt in Röm 13 jeder Hinweis, daß mit *ἐξουσία* oder *ἐξουσίαι* etwas Anderes gemeint sei als die 13 5 genannten *ἄρχοντες* = irdischen Machthaber; ferner fehlt gerade in Röm 13 jeder Vorbehalt gegenüber diesen angeblich dämonischen Mächten, der doch nicht fehlen dürfte. Dazu hat M. Dibelius auf die Tatsache verwiesen, daß im Text von Röm 13 3 ff. „nur eine Beziehung zwischen den Behörden und Gott vorausgesetzt ist". Daß freilich nach dem Zusammenhang auch Röm 13 3 ff. als Unterteil der Mahnungen zur Nächstenliebe zu verstehen sei („auch gegenüber der bestehenden Ordnung soll die Liebe geübt werden"), wie A. M. Brouwer gegen die Deutung von *ἐξουσία* auf Geistermächte einwendet, ist eine un-

1) G. Dehn, Engel und Obrigkeit, Theol. Aufsätze für K. Barth, 1946, 90 ff.

2) K. Barth, Rechtfertigung und Recht, 1938, 15 ff.; O. Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, 1941, 25 f., 44 ff.; W. Bieder, Ekklesia und Polis im NT und in der Alten Kirche, 1941, 28 f.

3) Vgl. G. Kittel, Ztschr. f. Syst. Theol. 1937, 675 ff.; F. J. Leenhardt, Le Chrétien doit-il servir l'Etat, 1939, 36 ff.; M. Dibelius, Rom und die Christen im 1. Jahrhundert, 1942, 6 f.

beweisbare Behauptung. Ist die Annahme, daß Paulus in Röm 13 hinter den irdischen Machthabern Engelmächte sieht, also unbewiesen und unwahrscheinlich, so läßt sich auf diesem Wege erst recht nicht die positive Bewertung des Staates theologisch begründen, wie es K. BARTH versucht hat. Er will zeigen, daß nach urchristlicher Auffassung der Staat seine Würde daher habe, daß Christus die hinter dem Staat stehenden Engelmächte überwunden und in seinen Dienst gezwungen habe, und daß es nun die Aufgabe des Staates sei, die Freiheit der christlichen Verkündigung zu sichern. Der Staat steht also im direkten Dienste Christi und kann *darum* den Gehorsam der Christen beanspruchen, freilich nur solange er diese Freiheit der Verkündigung gewährt. Dieser Versuch, die Aufgabe des Staates christologisch zu begründen, ist exegetisch völlig unmöglich und übersieht ganz, daß Röm 13 gerade die Aufgabe des Staates ausschließlich in der Aufrechterhaltung der bürgerlichen Ordnung gesehen wird, ja daß irgendein spezifisch christlicher Zug überhaupt fehlt[1]). Es ist darum auch falsch, daß Paulus die Obrigkeit in ihrer gottgegebenen Aufgabe als Vorbereitung des kommenden Gottesreiches sehe, wie außer Stauffer auch A. M. Brouwer behauptet, da keinerlei *direkte* Beziehung des Gehorsams des Christen gegenüber dem Staat zum Wissen des Christen um sein Stehen in der durch Christus bedingten eschatologischen Situation hergestellt ist.

Die Problematik vom Röm 13 läßt sich nur im Gesamtrahmen der urchristlichen Staatsauffassung befriedigend lösen. Das versuchen die vier noch zu nennenden Arbeiten. G. KITTEL leitet das Urteil des Paulus über den Staat ab aus Jesus Antwort auf die Zinsgroschenfrage (Mark 12 13 ff.). Indem Jesus in seiner Antwort die Alternative „Politischer Staat oder theokratischer Staat"? ablehnt und Christus und Imperator nebeneinander stellt, konstituiert er „das Eigenrecht des Staates", und Paulus folgt nur dieser Stellungnahme Jesu, wenn er den Staat in ein positives Verhältnis zu Gott stellt. Diese positive Wertung des Staates durch Paulus findet ihre Fortsetzung in Tit 2 3, 1 Petr 2 13 ff., 1 Tim 2 1 ff., während in der Apokalypse der den Kaiserkult fordernde Staat abgelehnt wird, was auch Paulus gebilligt haben würde. K. meint abschließend, daß sich in dieser Doppelheit der Staatsbetrachtung nur eine gesamturchristliche Einstellung wiederhole, nach der die Ordnungen des irdischen Lebens von Gott gesetzt sind, aber schlecht werden können, wenn sie sich gegen Gott wenden. Nun ist dieses Verständnis der paulinischen Staatsauffassung zweifellos richtig; und ebenso stimmt es, daß die positive Bewertung der irdischen Ordnung im Neuen Testament immer als Grenze das Wissen um die Vergänglichkeit

1) Vgl. auch die Kritik von E. BRUNNER, Zur christologischen Begründung des Staates, Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 99, 1943, 2 ff., 18 ff.

und das baldige Ende dieses Äons neben sich hat. Aber einmal ist durch nichts bewiesen, daß Paulus direkt von der Antwort Jesu abhängig ist; ganz besonders aber ist diese Antwort Jesu schwerlich richtig interpretiert, wenn damit das Eigenrecht des Staates proklamiert sein soll. Es zeigt sich wieder, daß ohne eine religionsgeschichtliche Besinnung und eine Eingliederung der vereinzelten, den Staat betreffenden Texte in das Gesamtdenken Jesu bzw. des Urchristentums ein sicheres Verständnis kaum möglich ist. Aus diesem Grunde führt auch die Arbeit von F.-J. LEENHARDT trotz vieler richtiger Beobachtungen nicht wirklich weiter. Da die Schrift von L. Richtlinien für das gegenwärtige Handeln des Christen herausstellen will, dient die exegetische Besinnung nur jeweils als Ausgangspunkt der Überlegung und geschieht nicht im geschichtlichen Zusammenhang. Im Mittelpunkt der Besinnung steht immer wieder Röm 13. Nur gegen das Ende der Arbeit werden andere Texte herangezogen, um aus ihnen Röm 13 dahin zu ergänzen, daß es Aufgabe des Staates sei, den Frieden zu sichern, um dadurch die Verkündigung der Kirche zu ermöglichen und so indirekt den Heilsplan Gottes zu fördern. Aus Röm 13 selbst ergibt sich, daß die Aufgabe des Staates die Förderung der Liebe ist, und daß die Forderung des Gehorsams gegen den Staat nur dann gilt, wenn der Staat ein wirklicher Staat ist. Diese sachlich richtige Feststellung sucht aber L. nun exegetisch aus Röm 13 1 herauszulesen, indem er den Schluß des Verses „die bestehenden Gewalten sind aber von Gott eingesetzt" als *Bedingung* für die Gehorsamspflicht des Christen deutet: nur diejenige Regierung hat göttliche Autorität, die wirklich als von Gott eingesetzt vom Christen anerkennt werden kann. Das ist aber nun exegetisch schwerlich haltbar, und es zeigt sich an diesem verfehlten exegetischen Versuch nur, daß der im unmittelbaren Text von Röm 13 1–7 fehlende Vorbehalt für die Gehorsamspflicht des Christen gegenüber dem Staat nicht exegetisch aus diesen Versen herausgepreßt werden kann, sondern sich nur bei Einordnung des Textes in einen größeren Zusammenhang ergibt.

Einen solchen Versuch unter gleichzeitiger religionsgeschichtlicher Besinnung hat O. ECK unternommen. Er sucht zunächst an den gesamten urchristlichen Texten, besonders auch am konkreten Verhalten der Christen, nachzuweisen, daß Jesu Urteil über den Staat hinter allem urchristlichen Verhalten dem Staat gegenüber stehe. Jesu Antwort auf die Zinsgroschenfrage wird aber so interpretiert, daß Jesus die Steuerzahlung als Rückerstattungspflicht dem Staat gegenüber bezeichne, die begrenzt wird durch die Rückerstattungspflicht gegenüber Gott. Die Pflichten gegenüber dem Reich dieser Welt und gegenüber Gott und seinem Reich gelten zugleich, „weil Christus Mensch und Gott zugleich ist und seine messianische Würde im menschlichen Gewande verborgen trägt" (S. 22). Entsprechend

dieser Entscheidung Jesu zeige sich nun bei Jesus und im Urchristentum auf der einen Seite die Unterwerfung unter die Staatsgewalt, auf der andern Seite der Widerstand gegen den die Predigt von Christus verbietenden oder den Kaiserkult fordernden Staat im Wissen um das bevorstehende eschatologische Ende des Staates. Es handelt sich dabei nach E. um eine echte Antinomie: der die Ordnung wahrende Staat von Röm 13 hat im eschatologischen Geschehen ebensosehr seine das Kommen des Endes vorbereitende Funktion wie der satanische Staat der Apokalypse. Das ist nun freilich eine sehr problematische Konstruktion. Einerseits ist die positive Bewertung des Staates überbetont (Matth 26 52 kann man wirklich nicht als Anerkennung der Berechtigung der Todesstrafe deuten, und es ist falsch, daß die uneingeschränkte Gehorsamsforderung von Röm 13 nur ausspricht, „was hier und da unausgesprochen hinter Wort und Handeln Jesu steht"); andererseits wird die Pflicht zum Widerstand gegen den sich vergöttlichenden Staat fälschlich unter Hinweis auf *διὰ τὴν συνείδησιν* (Röm 13 5) in Röm 13 eingetragen. Ganz besonders aber kann E. den Röm 13 geforderten Staatsgehorsam nur dadurch in die eschatologische Gesamtschau des Urchristentums einordnen, daß aus 2 Thess 2 geschlossen wird, daß der Staat als den Bestand der Welt vor dem Weltende ordnende Größe eine positive und doch nur unzureichend erfüllte Aufgabe im Hinblick auf die eschatologische Vollendung habe; dieser Ausgleichsversuch setzt aber nicht nur die problematische Deutung des *κατέχων* von 2 Thess 2 7 auf den römischen Staat ohne jeden Versuch eines Beweises einfach voraus, sondern macht auch ohne jeden Anhalt an den Quellen und im Gegensatz zum ganzen Neuen Testament den Staat zu einer entscheidenden Größe im Heilsgeschehen. Doch hat E. richtig gesehen, daß Paulus in Röm 13 eine Tradition verwertet, und er weist nun in dem wertvollen dritten Kapitel nach, daß Paulus in seiner Forderung des Staatsgehorsams nur der im Judentum fortgesetzten Haltung der Propheten folgt. Und E. stellt auf Grund dieser Feststellung die entscheidende Frage, wie das Urchristentum und besonders Paulus innerhalb ihres eschatologischen Glaubens diese jüdische Haltung dem Staat gegenüber übernehmen konnten. Er sucht zu zeigen, daß bereits das Spätjudentum die Ansicht vertrat, daß der heidnische Staat um das Gute und Böse und damit um Gottes Gesetz weiß, weil die Heiden die Kenntnis des Gesetzes haben, und daß dementsprechend auch für die Anschauung des Urchristentums der Staat zum Bereich des Gottesgesetzes gehört und darum Gehorsam beanspruchen kann, soweit das Gesetz es tut. Wie das Gesetz der Wille Gottes in *diesem* Äon ist, so auch der Staat, der darum aber auch dieselben Gefahren und Grenzen zeigt wie das Gesetz. Das ist nun aber eine völlig in der Luft schwebende Konstruktion. Weder durch den Hinweis auf die jüdisch-urchristliche Anschauung von der Ge-

setzeskenntnis der Heiden noch durch äußerst fragwürdige Hinweise auf sprachliche Berührungen von Röm 13 mit der Gesetzesterminologie läßt sich der Gedanke begründen, daß der Staat seine göttliche Legitimation aus der Kenntnis des Gottesgesetzes ableite. Und mit dem heilsgeschichtlichen Gegensatz von Gesetz und Evangelium hat die Gegensätzlichkeit zwischen Staat und Gemeinde Christi überhaupt nichts zu tun. Dieser Versuch der theologischen Begründung der urchristlichen Staatsbejahung muß darum als völlig unhaltbar bezeichnet werden[1]).

Zuletzt hat M. DIBELIUS in seiner schon erwähnten Arbeit über „Rom und die Christen im 1. Jahrhundert“[2]) das ganze Problem behandelt. Er geht aus von einer kurzen Interpretation der Zinsgroschenperikope, in der Jesus nach D. die Frage nach der Berechtigung der römischen Kopfsteuer forderung zwar bejaht, aber als irrelevant in den Hintergrund schiebt, indem in ironischem Parallelismus daneben die Mahnung gestellt wird, zuerst an die Forderung Gottes zu denken. Diese Forderung Jesu auf „interimistische eschatologisch bedingte Pflichterfüllung“ gegenüber dem Staat wurde aber von den ältesten Christen nicht wirklich beachtet; im 2. Jahrhundert ist wie D. in lehrreicher Weise an der Verwendung der Zinsgroschenperikope im „Unbekannten Evangelium“ und bei Justin zeigt, die eschatologische Bedingtheit der Antwort Jesu vergessen, und Paulus bezieht sich nicht auf das Wort Jesu. Was Paulus Röm 13 sagt, stammt weitgehend aus der jüdischen Tradition, es fehlt die spezielle christliche Begründung der Forderung auf Staatsgehorsam und die Behandlung des Problems der ungerechten Regierung; die Mahnung erhält aber ihre eschatologische Begrenzung durch den Kontext; die Geltung des Staates und seiner Funktionäre ist befristet. D. zeigt dann weiter, daß Paulus auch in 2 Thess 2 den Staat nicht positiv-sittlich bewertet, da der *κατέχων* nicht auf das römische Reich bezogen, sondern absichtlich unbestimmt gelassen ist. Andererseits verrät 1 Petr noch keinen wirklichen Zusammenstoß zwischen Kirche und Staat. Und wo 1 Clemens auf die durch den Staat verursachten Martyrien zu sprechen kommt, vermeidet er es, sich in eine staatsfeindliche Haltung hineindrängen zu lassen, betrachtet vielmehr die Märtyrer als philosophische „Athleten“. Die Heiden aber werfen, wie eine wertvolle Behandlung der Äußerungen bei Tacitus, Epiktet und Mark Aurel zeigt, den Christen Hass gegen das Menschengeschlecht oder Sterbensbereitschaft „aus Gewohnheit“ vor. Ein grundsätzlicher Konflikt zwischen Staat und Christentum entsteht

1) Vgl. auch die ausführliche Kritik von G. KITTEL, Theol. Lit.Ztg. 67, 1942, 154 ff., dessen Beschreibung der spätjüdischen Staatsbejahung als reiner Nützlichkeitshaltung aber schwerlich ganz zutrifft.

2) Siehe Th. R. N. F. 17, 1948, 37, 39 f.

erst unter Domitian in Kleinasien an der Forderung des Kaiserkults, und die Apokalypse schildert jetzt den Staat als dämonische Größe. Trotzdem sind die Christen nicht zu grundsätzlichen Staatsfeinden geworden, wie ein Ausblick auf Äußerungen des 2. Jahrhunderts zeigt. Die Ursache dafür sieht D. einmal in der jüdisch-stoischen Tradition, die zum Gehorsam gegen die Obrigkeit verpflichtet, zum andern in dem Bewußtsein der Christen, in den letzten Zeiten zu leben, das den Staat und seine Forderung auf Kaiserkult zu vorübergehenden Größen macht. D. hat damit zweifellos in sehr eindrucksvoller Argumentation einen einleuchtenden Überblick über die Wandlungen der urchristlichen Haltung zum römischen Staat im 1. Jahrhundert und über die Reaktion der Gegenseite auf das Christentum gegeben. Ganz besonders überzeugend ist dabei der Nachweis der Traditionsbedingtheit von Röm 13, die Analyse der Stellung der Apokalypse zum Staat als Förderer des Kaiserkults und, wie schon gezeigt, die Behandlung des 1. Clemensbriefes. Dagegen ist der Ausgangspunkt der Untersuchung von G. Kittel[1]) energisch abgelehnt worden: die Zinsgroschenfrage dürfe nicht auf das Problem der Kopfsteuer reduziert und die Antwort Jesu nicht als ironischer Parallelismus gedeutet werden; darum sei das Jesuswort nicht „wesentlich staatsnegierend", und infolgedessen die Haltung des Paulus eine bewußte und sachgemäße Fortsetzung der Stellungnahme Jesu. Dieser Einwand ist schwerlich richtig; aber es zeigt sich daran eine Schwäche der Arbeit von D.: weder die Haltung Jesu noch die Traditionsgebundenheit der mit Jesus nicht übereinstimmenden Haltung des Paulus sind genau genug begründet. Wenn D. als Hintergrund der Frage nach der Berechtigung der Kopfsteuer die Anschauung annimmt, die Kopfsteuer sei frevelhaft, weil sie auf Grund einer Volkszählung auferlegt wurde, so ist das in dieser Form kaum richtig, da die Äußerungen des Josephus doch zeigen, daß die Anerkennung des fremden, menschlichen Oberherrn durch die Zahlung der Kopfsteuer den Anstoß für die Zeloten bildete[2]). Trotzdem hat D. in seiner Deutung der Zinsgroschenperikope im wesentlichen recht, wie eine Interpretation des Textes im Gesamtzusammenhang der Reichspredigt Jesu zeigen würde; und daß Paulus in Röm 13 nicht von der Antwort Jesu abhängig ist, sondern wirklich weitgehend auf Grund der Tradition formuliert, ließe sich noch eindrücklicher nachweisen, wenn der religionsgeschichtliche Hintergrund ausführlicher behandelt wäre. Obwohl D. also die Frage entscheidend gefördert hat, bleibt der Wunsch nach einer Weiterführung auf breiterer religionsgeschichtlicher und exegetischer Basis.

1) Theol. Lit.Ztg. 68, 1943, 65 ff.

2) Siehe die Stellen bei (Strack-)Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I, 1922, 884.

Es zeigt sich damit zum Schluß dieses Berichtes noch einmal, daß auch das Problem des Verhältnisses der Urkirche zum Staat nur im Rahmen einer neuen Untersuchung der Rolle des eschatologischen Geschichtsbewußtseins für die einzelnen Formen der urchristlichen Botschaft wirklich geklärt werden kann.

Amerikanische Literatur zum Neuen Testament seit 1938

Von Kendrick Grobel

Was ist seit 1938 in den Vereinigten Staaten an neutestamentlichen Büchern, die der deutschen Wissenschaft bekannt sein sollten, erschienen? Die vorliegende Abhandlung ist ein Versuch zur Beantwortung dieser Frage. Der Raumbeschränkung und der Vermeidung häufiger Wiederholung wegen mag der Gebrauch der folgenden Kategorien und Symbole (A bis H) zweckmäßig sein. Sie sollen das Interesse andeuten, das ein bestimmtes Buch für den *deutschen* Theologen haben dürfte.

Kategorien.

A. Originalforschung. Bücher, deren Kenntnis für den auf dem Laufenden bleibenden Fachgelehrten wesentlich sein dürfte. Ferner Bücher, die bibliographisches Handwerkszeug bilden.

B. Fachgelehrte Berichterstattung und Interpretation für den amerikanischen Akademiker. Bücher von sekundärer Bedeutung für den deutschen Gelehrten, da sie häufig Erkenntnisse als neu behandeln, die in Europa 10 bis 25 Jahre alt sind. Jedoch werden sie manchmal für den Europäer wertvoll sein, da oftmals das besondere Talent des Amerikaners (und des Briten) darin besteht, die schwer übersehbare Menge der Bäume in den wohl geordneten Wald zu gliedern.

C. Ernst zu nehmende, kritische Auseinandersetzungen mit europäischen Fachgelehrten oder ihren amerikanischen Nachfolgern.

D. Lehrbücher für Studenten der Theologie. Diese erheben gewöhnlich keinen Anspruch auf Originalität. Für den deutschen Theologen sind sie hauptsächlich in bezug auf die Technik theologischer Pädagogik (in beiden Ländern) von Interesse.

E. Volkstümliche Darstellungen für den gebildeten Laien. Nur aus kulturvergleichenden Gründen von Interesse.

F. Wissenschaftlich zwar ernsthaftes Schrifttum, das jedoch in kritischer Hinsicht durch kirchliche (z. B. römisch-katholische) Autorität oder eine gewisse dogmatische (z. B. fundamentalistische) Einstellung begrenzt ist. (Diese Kategorie würde weder dem Fundamentalistischen, noch dem liberalen Theologen in Amerika einleuchten. Ersterer würde darauf bestehen, die Werke aller Libe-

ralen und Dialektiker unter F einzuschließen. Der Liberale dagegen würde dasselbe für Dialektiker und Fundamentalisten verlangen. Trotzdem wird diese Disposition angewendet in der Überzeugung, daß sie für den deutschen Denkbereich von Nutzen ist.)

G. Homiletische und erbauliche Literatur. Nichts wird hier behandelt, das zu G allein gehört.

H. Ethik (theoretische und angewandte).

Der Hinweis sei gestattet, daß die vorliegenden Kategorien sich weder tatsächlich, noch in der Absicht des Verfassers gegenseitig ausschließen. Ferner soll das beigefügte Symbol keine Beurteilung des Wertes sein, den ein Buch für seinen ursprünglichen Leserkreis hatte. Jedes Buch wird für eine bestimmte Situation geschrieben und hat seinen beabsichtigten Wert eigentlich nur in jener Situation. Die hier diskutierten Bücher fallen vornehmlich unter A und C, nächstfolgend unter B. Alle anderen werden nur aufgezählt und durch ein Symbol oder Symbole klassifiziert.

Warum die Vereinigten Staaten in biblischer Wissenschaft noch niemals mitführend in der Welt hervorgetreten sind, mag der interessierte Leser aus dem bescheidenen und wohlerwogenen Artikel A. C. Purdys in dieser Zeitschrift (1931, Bd. 3, N. F., S. 367—86) ersehen. In den Vereinigten Staaten, wie in jedem Lande, gibt es Gelehrte, die nicht einsehen, oder so handeln als ob sie nicht einsähen, daß Erkenntnis ein übernationales Gut ist. Die hier behandelten Verfasser sind sich dagegen größtenteils lebhaft dessen bewußt, was sie ihren Vorgängern und Lehrern in anderen Ländern verdanken, und sind ihrerseits aufrichtig dankbar, wenn sie selbst einen kleinen Beitrag zu dem übernationalen Ganzen biblischer Wissenschaft haben liefern können.

Bibliographie.

Auf dem Gebiete internationaler Bibliographie haben die Amerikaner längst dankbar von den jährlichen bibliographischen Beiblättern der Theologischen Literaturzeitung Gebrauch gemacht. Aber während des Krieges waren diese unzulänglich, und die seit Kriegsende erschienenen Jahrgänge sind im Hinblick auf amerikanische Publikationen natürlich mangelhaft. Um diese Lücke auszufüllen, hat der „New Testament Club" der Universität Chicago eine Bibliographie (A) veröffentlicht: „*N. T. Literature in 1940, 1941, 1942*" (drei Bände; die ersteren herausgegeben von W. N. Lyons, der dritte von M. M. Parvis). Die Absicht war, eine erschöpfende Bibliographie von Büchern und Fachschriften aller Länder herzustellen, soweit sie während des Krieges in Amerika zugänglich waren. Seit 1942 ist die Arbeit dem Rahmen des Clubs entwachsen. Als Fortsetzung wurde daher der nächste Band, der die Jahrgänge 1943—45 umfaßt, als Privatunternehmen von

W. N. Lyons und M. M. Parvis im Jahre 1948 veröffentlicht (A). Die Verfasser kündigen ihre Absicht an, Fortsetzungen in ein- oder zweijährigen Abständen erscheinen zu lassen. Der gegenwärtig laufende Band enthält 3432 ausschließlich neutestamentliche Eintragungen (Bücher und Artikel), eine Beschreibung der bedeutenderen Arbeiten durch die Herausgeber und, als vielleicht wertvollsten Teil, eine reichhaltige Angabe vorhandener Buchrezensionen.

Seit 1945 veröffentlicht The Library of Congress unter dem Titel „*The U. S. Quarterly Book List*" (E) alle drei Monate ein ziemlich willkürlich ausgewähltes Kompendium von Rezensionen amerikanischer Bücher aller Gebiete. Man hüte sich also vor der fälschlichen Annahme, daß die Abteilung „Philosophy and Religion" darin ein hinreichendes Handbuch zur neusten amerikanischen Literatur darstelle.

Symposium: The Study of the Bible Today and Tomorrow, by members and guests of the Chicago Society for Biblical Research, 1947 (B). Obgleich nicht als bibliographisches Werk beabsichtigt, werden deutsche Gelehrte diese, einer Festschrift ähnliche Sammlung von Aufsätzen wegen ihrer kritisch gewählten bibliographischen Anmerkungen besonders wertvoll finden. Die 25 Verfasser gehören zu den führenden Fachleuten Amerikas. Das Buch als Ganzes stellt die gegenwärtige Lage der internationalen biblischen Forschung dar, wie sie von dieser Gruppe christlicher und jüdischer Liberaler aufgefaßt wird. Kein anderes hier angeführtes Buch wird dem ausländischen Gelehrten eine bessere Übersicht über die geistige Situation des *liberalen* Flügels amerikanischer Wissenschaft gewähren.

Einführung in das N. T.

C. T. Craig, The Beginning of Christiany, 1943 (B, D). — D. W. Riddle and H. H. Hutson, New Testament Life and Literature, 1946 (D, E). — J. E. Steinmueller, (A Companion to Scripture Studies, Vol. III): Special Introduction to the N. T., 1943 (F, D). — S. A. Cartledge, A Conservative Introduction to the N. T., ohne Datum, wahrscheinlich 1939 (F, D). — H. C. Thiessen, Introduction to the N. T., 1943 (F, D).

Einführungen erheben selten den Anspruch auf Originalität; die eben angeführten bilden keine Ausnahme. Der Ansicht des Referenten nach ist diejenige von Craig die beste. Steinmueller ist ausgezeichnet zur Orientierung über die römisch-katholische Forschung in Amerika. Durch Cartledge und Thiessen wird der amerikanische Fundamentalismus aufs Beste vertreten.

Textkritik.

W. H. P. Hatch, The Principal Uncial MSS of the N. T. 76 Lichtbilder und 33 Textseiten, 1939 (D). Dieses Werk ist Vogels Codicum Ni. Ti. Speci-

mina ähnlich, beschränkt sich jedoch auf Unziale in der griechischen Ursprache und gibt photographische Beispiele für jedes Jahrhundert vom zweiten bis zum elften. — W. H. P. Hatch, An Album of Dated Syriac Manuscripts, 1946 (A, D). Dies Buch enthält 200 Lichtbilder von Syrischen MSS, darunter alle datierten, der Wissenschaft bekannten MSS bis zum Jahre 1000 p. C. mit Ausnahme von einem Wolfenbütteler MS; ebenso charakteristische Beispiele der verschiedenen handschriftlichen Stilarten anschließend an dieses Datum. Unentbehrlich für syrische Paläographie. — H. R. Willoughby and E. R. Colwell, The Elizabeth Day McCormick Apocalypse, Vol. I: A Greek Corpus of Revelation Iconography; Vol. II: History and Text, 1942 (A). Die Handschrift führt die Nummer 2402 — ca. 1650 p. C., textlich unbedeutend, aber außerordentlich wertvoll in bezug auf Ikonographie. — Kirsopp und Silva Lake, Family 13 (the Ferrar Group): The Text according to Mark with a Collation of Codex 28 of the Gospels, 1941 (A). — Kenneth Clark, Eight American Praxapostoloi, 1941 (Gregory nos. 223, 876, 1022, 1799, 1960, 2401, 2412, 2423) (A). Eine achtfache Kollation der genannten MSS. — Kirsopp and Silva Lake, Dated Minuscule MSS to the year 1200. Indices, Vols. I to X, 1945 (A). Der letzte Band einer Serie, welche Facsimiles von 401 selbst datierten MSS von 835 bis 1393 p. C. enthält. — R. C. Stone, The Language of the Latin Text of Codex Bezae with an Index Verborum, 1946 (A). — W. H. Worrell, Coptic Texts in the University of Michigan Collection, 1942 (darunter 40 ntl. MSS und zwar 25 sahidische, 13 fajjumische, 1 akhmimisches, 1 bohairisches) (A). — S. de Ricci and W. J. Wilson, Census of Medieval and Renaissance MSS in the U. S. and Canada Vol. III, 1940. Das ganze Werk führt ca. 62 MSS der griechischen Bibel, des griechischen N. T. oder des griechischen Lektionars an; außerdem viele andere der lateinischen, syrischen, armenischen und anderen Sprachen angehörige.

Übersetzung.

The Episcopal Committee of the Confraternity of Christian Doctrine (römisch-katholisch): The New Testament, translated from the Latin Vulgate, a Revision of the Challoner-Rheims Version, 1941 (A, D, E). — *International Council of Religious Education* (protestantisch, interdenominational): The New Covenant, translated from the Greek, being the Version set forth A. D. 1611, revised A. D. 1881 and A. D. 1901, compared with the most ancient authorities and revised A. D. 1946 (A, D, E). —

Beide Werke sind „offizielle" Übersetzungen, d. h. ein Ausschuß von Gelehrten ersten Ranges wurde jeweils mit der Übersetzung beauftragt, die sodann von hoher kirchlicher Instanz, katholisch oder protestantisch, genehmigt wurde. Die katholische, unter dem Namen Confraternity Version

bekannte Übersetzung hält sich zwar an das römische Prinzip des maß-
gebenden Vulgata-Textes, liefert aber die Abweichungen des griechischen
Textes richtig übersetzt in den Fußnoten. Die protestantische Übersetzung,
die sogenannte Revised Standard Version, ist sowohl für liturgischen als
privaten Gebrauch bestimmt. Sie erwies sich als notwendig, weil keine der
beiden Gestalten (von den Jahren 1881 und 1901) der im vergangenen Jahr-
hundert durchgeführten Revision sich jemals weithin als Ersatz für die feier-
liche King James Version von 1611 durchgesetzt hatte, und zwar vornehm-
lich aus ästhetischen Gründen. Doch hat die englische Mundsprache sich
so weit von der Schriftsprache der Epoche von Shakespeare und King James
hinwegentwickelt, daß jetzt tatsächlich ein gefährlicher Riß zwischen All-
tagsenglisch und „Kirchenenglisch" besteht, der oft bis ans Unverständ-
liche grenzt. Der Referent ist der Meinung, daß diese Übersetzung es verdient
maßgebend in Amerika zu werden, wozu es zwar eines bitteren, jahrzehnte-
langen Kampfes bedürfen wird. Das Erscheinen des A. T. in dieser Über-
setzung darf etwa 1950 erwartet werden[1]).

Stilkritik.

N. W. Lund, Chiasmus, in the N. T., 1942 (A). — Ein sehr originelle
gründlicher und wichtiger Beitrag zur *Form*geschichte — nicht im Sinn
Dibelius', sondern in demjenigen von Bengels Clavis Ni. Ti. (vgl. be
sonders Burks Anhang dazu: Index Terminorum Technicorum). Der Ver
fasser weist auf die überraschende Häufigkeit hin, mit der chiastisch
Folgen nicht nur in einfachen Wortgruppen, sondern durch lange Sätze un
sogar ganze Paragraphen hindurch auftauchen. Er befaßt sich hauptsäch
lich mit dem N. T., zeigt aber das Vorkommen dieses stilistischen Schema
auch im A. T. in reichem Maße auf. Das Erkennen dieser strengen For
in einem gegebenen Satzgefüge kann als Rückschluß auf die Analyse de
Gedankenganges, sowie beim Abwägen mehrerer Textvarianten von große
Bedeutung werden.

Lexikographie und Kartographie.

D. Davis und H. S. Gehman, The Westminster Dictionary of the Bible, 19
(D, E). — M. S. und J. L. Miller, Encyclopedia of Bible Life, 1944 (E).
G. E. Wright und F. V. Filson, The Westminster Historical Atlas to t
Bible, with an Introduction by W. F. Albright, 1945 (A, B, D).

1) Für den Anglisten wird hierzu eine britische Version von 1941 von große
sprachlichen Interesse sein: *The N. T. in Basic English*. Sie reduziert den g
samten Wortschatz des N. T. auf 1000 Worte! Das Griechische verwendet fa
6000. Für den Neutestamentler beweist dieses Experiment nur, wieviel mehr
1000 Worte das N. T. auf Englisch erfordert; erstaunlich ist aber, wie oft dies
rücksichtslos begrenzte Wortschatz dem Sinn der Sache erfolgreich nahekomm

Der Atlas ist von bedeutendem Wert. Er enthält 18 Bildseiten (25×40 cm) mit 33 vielfarbigen Landkarten, darunter 20 von Palästina. Eine besondere photographische Technik macht jede Karte zugleich zu einer Reliefansicht. Eine unerwartete, aber sehr zu begrüßende Karte zeigt „Excavated Sites in Modern Palestine" (Ausgrabungsstätten im heutigen Palästina). Das Inhaltsverzeichnis zu den Karten ist geradezu eine geographische Bibelkonkordanz. Der Text stellt kurz die Beziehungen zwischen biblischer (und nachbiblischer) Geschichte und Geographie bis zur Zeit Konstantins dar. Als Nachtrag ist ein Kapitel über moderne Ausgrabungen hinzugefügt.

Kanonsgeschichte.

John Knox, Marcion and the N. T., an Essay in the Early History of the Canon. 1942 (A, C).

Trotz seines beschränkten Umfangs wahrscheinlich das bis jetzt bedeutendste englisch verfaßte Werk über Marcion. Der Verfasser versucht aufzuweisen, daß die Anregung zur Bildung eines neuen Kanons neben dem jüdischen von Marcion her kam. Er behauptet, daß das Evangelium Marcions das unserem Lukas zugrunde liegende Original war, nicht, wie die Kirche behauptete, die von Marcion verfälschte und gekürzte Form desselben. Die Kirche hat Knoxs Ansicht nach den Kanon Marcions übernommen und ihn durch Hinzufügung der Pastoral- und katholischen Briefe, sowie der übrigen Evangelien unschädlich gemacht. Die Apostelgeschichte, behauptet er weiter, folgte zeitlich auf Marcion und darf in ihrer jetzigen Gestalt nicht vor 150 datiert werden. Dieser amerikanische Beitrag zu der bisher wesentlich deutschen Marcionforschung dürfte in Deutschland seinen dankbarsten Leserkreis finden.

Philologie der Koine.

E. E. Colwell und J. R. Mantey, A Hellenistic Greek Reader: Selections from the Koine of the N. T. Period, 1939 (D). — E. J. Goodspeed, Problems of N. T. Translation, 1945 (B, D). — Saul Liebermann, Greek in Jewish Palestine, Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II—IV Centuries, 1942 (A, B).

Liebermanns Buch ist das interessanteste, insbesondere Kap. I, The Greek of the Rabbis; Kap. II, The Greek of the Synagogue; and Kap. VI, Greek and Latin Proverbs in Rabbinic Literature. Goodspeeds Büchlein ist eine Zusammenstellung der Rätsel, die der Übersetzer des N. T. lösen muß. Wenige Fachmänner unserer Zeit kennen sie besser als er.

Archäologie.

C. H. Kraeling, Herausgeber: Gerasa, City of the Decapolis, 1938 (A). — Jack Finegan, Light from the Ancient Past, 1946 (B, D, E). — C. C. McCown, The Ladder of Progress in Palestine, 1943 (B, D, E). — Rostovtzeff, Bellinger, Brown, Welles, The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of the Ninth Season of Work (1935—36), 1944 (A). — Millar Burrows, What Mean These Stones? 1941 (B, D, E).

Das Werk über Gerasa veröffentlicht die Ergebnisse der Ausgrabungen, die zwischen 1928 und 1934 — mit Unterbrechungen — durch die Yale Universität in Verbindung zuerst mit The American School of Archeology und später mit The American Schools of Oriental Research durchgeführt wurden. Die Ausgrabungen brachten eine römische Stadt ans Tageslicht, die zu den am besten erhaltenen und hervorragendsten Transjordaniens zählt. Zu den bedeutenden Merkmalen des Buches gehört ein vollständiges Corpus der Inschriften aus Gerasa. 361 an der Zahl, schließen sie sowohl die schon bekannten als die neu entdeckten ein, sind teils recht lang, teils nur aus einzelnen Worten bestehend; meist auf Griechisch, einige auf Lateinisch und ganz wenige in semitischen Sprachen. Elf aus dem 4. bis 7. Jahrhundert stammende christliche Kirchen wurden aufgedeckt und erforscht; zwei weitere wurden gefunden aber unerforscht gelassen. Unter Hunderten von beigegebenen Lichtbildern gehören solche von Mosaiken aus jenen Kirchen zu den schönsten. Auch viele der Inschriften stammen aus den Kirchen.

Der Dura-Europos Band ist die neunte Teilveröffentlichung dieser Ausgrabung, die 1928 von der Yale Universität und The French Academy of Inscriptions and Letters angefangen wurde. Der vorliegende Band ist für den neutestamentlichen Gelehrten von keinem direkten Interesse. Erwähnt wird das Werk hier nur, um den Leser auf die früheren Berichte derselben Folge aufmerksam zu machen, falls sie ihm noch nicht bekannt sind. Diese enthalten Mitteilungen über die einzigartige Fresken-geschmückte Synagoge aus dem 3. Jahrhundert p. C., die 1932—33 entdeckt wurde; sowie die auch mit Fresken ausgestattete christliche Kirche, ebenfalls aus dem 3. Jahrhundert, die 1931—32 ausgegraben wurde. (Vgl. den 5. Jahresbericht dieser Folge. Näheres bei M. J. Rostovtzeff, Dura-Europos and its Art. 1938.

Die beiden allgemein gehaltenen Bücher von McCown und Finegan stellen die Ergebnisse biblischer Archäologie in guter, aber etwas populärer Weise dar. Finegan ist das ausführlichere Werk und eignet sich besser als Lehrbuch für biblische und nachbiblische Archäologie. Burrows Buch ist eine interessante und sinnreiche Wertschätzung der Archäologie für die mit dem protestantischen Liberalismus identifizierte Religion.

Christliche Ikonographie.

C. R. Morey, Medieval Art, 1942 (A, B, D). — H. R. Willoughby (s. oben unter „Textkritik") (B, D, E). — E. T. Dewald, The Illustrations in the MSS. of the Septuagint, 1942 (unzugänglich).

Moreys Buch ist nach dem Urteil eines befugten Kunsthistorikers die bislang beste amerikanische Darstellung von der Entwicklung christlicher aus spät hellenistischer Kunst.

A. T. Apokryphen.

E. J. Goodspeed, The Apocrypha, 1938 (D, E). — E. J. Goodspeed, The Story of the Apocrypha, 1939 (E). (Noch eine von Goodspeeds trefflichen Darstellungen für den Laien). — C. C. Torrey, The Apocryphal Literature, a Brief Introduction, 1945 (A, B, C, D, E).

Für seine „Apocrypha"-Version erhebt Goodspeed den Anspruch, daß hier die erste Übersetzung der gesamten, von der Tradition angenommenen Apokryphen direkt vom Griechischen ins Englische vorliege. Stilistisch handelt es sich um dieselbe volkstümliche Mundsprache, die Goodspeeds beliebte Privatversion des N. T. charakterisiert. Viele Konjekturen liegen zwischen dem griechischen Text und der vorliegenden Übersetzung; der Fachmann würde gelegentlich eine rechtfertigende Fußnote begrüßen, jedoch war das Werk nicht für Fachgelehrte, sondern für das allgemeine Publikum bestimmt. Goodspeeds „Apocrypha", sein Neues Testament und J. M. P. Smiths „American Translation of the Old Testament" bilden zusammen „The Complete Bible", 1939.

Torreys Buch ist das bedeutendste in dieser Gruppe, obgleich die Goodspeeds Übersetzung zugrunde liegende, umfassende Gelehrsamkeit nicht übersehen werden darf. Torreys Werk trägt den Stempel aller seiner Arbeiten: immer geistreich, häufig intolerant anders Urteilenden gegenüber, gelegentlich bizarr. Während sehr wenige Gelehrte seine zahlreichen Theorien als Ganzes annehmen werden, so werden sie doch wohl daran tun, diese auf Jahre hinaus ernsthaft in Betracht zu ziehen. Dieser dünne Band behandelt nicht nur die Apokryphen der Vulgata und Septuaginta, sondern auch mehrere der sogenannten Pseudepigraphen, und sogar darüber Hinausgehendes, z. B., die Vitae Prophetarum, die Torrey kürzlich in Text und Übersetzung veröffentlicht hat („Lives of the Prophets: Greek Text and Translation", Society of Biblical Literature, Monograph Series, No. 1, 1946).

Philo Judäus.

F. H. Colson, Philo, (Übersetzung in Loeb Classical Library) vol. VIII (enthält: de specialibus legibus, liber IV; de virtutibus; de praemiis et poenis).

1939. — Ders., Philo, vol. IX (enthält: quod omnis probus; de vita contemplativa; de aeternitate mundi; in Flaccum; apologia pro iudaeis; de providentia), 1941. Britisch; Loeb Classical Library jetzt von Harvard University Press übernommen. — E. R. Goodenough, The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory, 1938, (A). — E. R. Goodenough, An Introduction to Philo Judaeus, 1940 (A, B, D). — Samuel Belkin, Philo and the Oral Law. the Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah, 1940 (A, B, C). — H. A. Wolfson, Philo — Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 1947 (A, B).

Einige der bedeutendsten amerikanischen Werke dieser Periode sind diesem Randgebiet der ntl. Forschung gewidmet. Goodenough interpretiert die Religion Philos als eine sublimierte Mysterienreligion. Wolfson sieht in Philo einen Philosophen, der selbst von griechischer Philosophie abhängig noch großen philosophischen Einfluß auf drei Weltreligionen ausübt. Belkins Buch führt gegen Goodenough und Heinemann die Ansicht ins Feld daß die griechisch-römische Seite von Philos juristischen Vorstellungen durch die zuungunsten der jüdischen Tradition ungebührlich betont worden sei.

Synoptiker; Jesus; die Lehre Jesu.

F. V. Filson, Origins of the Gospel, 1938 (eine popularisierende, aber doch wissenschaftliche Darstellung der Formgeschichte) (B, D). — C. H. Dodd History and the Gospels, 1938. (Eine von einem britischen Gelehrten in Amerika veröffentlichte Sammlung von in den Vereinigten Staaten gehaltenen Vorträgen, die Dodds einflußreiches Schlagwort „realized eschatology" entwickeln.) (A, B). — Louis Finkelstein, The Pharisees, the Sociological Background of their Faith, 2 Bde., 1938 (A, D). — D. W. Riddle. The Gospels their Origin and Growth, 1939 (B, D, E). — F. C. Grant, The Earliest Gospel 1943 (B). — L. J. McGinley, Formcriticism of the Synoptic Healing Narratives, 1944 (C, F) (römisch-katholisch, ablehnend). — J. W. Bowman, Th Intention of Jesus, 1943 (C). — B. S. Easton, What Jesus Taught, 193 (eine volkstümliche Sammlung von Jesussprüchen) (E). — A. N. Wilder Echatology and Ethics in the Teaching of Jesus, 1939 (B, D). — F. C. Grant The Gospel of the Kingdom, 1940 (C). — H. B. Sharman, Son of Man an Kingdom of God, 1943 (C). — H. J. Cadbury, Jesus — What Manner o Man? 1946 (Vorträge; Jesus vornehmlich als Moralprediger) (B). — C. C Torrey, Documents of the Primitive Church, 1941 (A, C). — A. J. Olmstead Jesus in the Light of History, 1942 (C).

Finkelsteins großes Werk über die Pharisäer ist das umfassendste au Englisch und berührt die meisten Probleme des A. T. Der soziologisch Untertitel wird vom Verfasser in seiner Definition der Hauptthese erläutert die prophetische, pharisäische und rabbinische Tradition war das Produk eines langwierigen Kulturkampfes zwischen recht- und güterlosen Gruppe

und ihren Unterdrückern, den Großgrundbesitzern. Mit anderen Worten waren die Pharisäer soziologisch ein ländliches Proletariat.

BOWMAN, GRANT, SHARMAN, TORREY und OLMSTEAD greifen je gewisse Ansichten an, die bei europäischen Gelehrten allgemein geltend sind. Bowman verwirft die Behauptung der Formgeschichtler und der soziologischen Schule Amerikas, daß die Urgemeinde selbst das Jesusbild wesentlich gefärbt habe; nach Bowman nahm Jesus selbst die 'Ebed-Jahweh-Auffassung von der Messianität an und sah sich in dieser Rolle. Grants Gospel of the Kingdom ist eine Studie über die Eschatologie Jesu, die sowohl gegen SCHWEITZERS als gegen DODDS Ansichten gerichtet ist. Er hält das apokalyptische Element bei Jesus für unbedeutend und behauptet, Jesus habe ein Reich *dieser* Welt erwartet. Sharman meint, daß das Gottesreich weder eschatologisch noch apokalyptisch, sondern überzeitlich sei. (Seine Literarkritik ist altmodisch und das Ganze ist durch Verschwommenheit des Ausdrucks beeinträchtigt.)

Torrey und Olmstead sind hervorragende Semitisten, ersterer als Alttestamentler, der andere als assyriologischer Historiker. Durch Methoden, die bisher kein Neutestamentler anzunehmen geneigt ist — in scheinbarem Widerspruch dazu ist DE ZWAAN für Torreys Theorie eingetreten, aber nur soweit sie sich auf das vierte Evangelium bezieht — haben beide versucht, die im letzten Jahrhundert durch die neutestamentliche Wissenschaft errungenen Grundlagen umzustoßen. Torrey ist in dem vorliegenden Buche mehr als er sich bisher dazu hat überreden lassen, auf dem Wege, seine oft wiederholte Hypothese zu beweisen, daß alle vier Evangelien auf Aramäisch geschrieben waren. In Übereinstimmung mit dieser Theorie hat Torrey eine „Übersetzung" (The Four Gospels, 1933; 2., revidierte Ausgabe, 1947; s. auch C. C. TORREY, Our Translated Gospels: Some of the Evidence, 1936) der „aramäischen" Evangelien veröffentlicht durch eine Rückübersetzung (offenbar nur im Kopf) aus dem Griechischen ins Aramäische und dann ins Englische; aber das entscheidende Mittelglied, die vorausgesetzte Übersetzung ins Aramäische, hat er nie herausgegeben; ein Nachholen dieser Versäumnis wird nicht erwartet.

OLMSTEAD zeichnet in seiner anerkanntermaßen großen Gelehrsamkeit den Hintergrund des Lebens Jesu in graphischer und überzeugender Weise auf. Aber dann setzt er das Geburtsdatum Jesu aus sehr unüberzeugenden Gründen als 20 a. C. fest und fährt fort, sein „Light of History" fast ausschließlich aus dem vierten Evangelium abzuleiten. Schon jetzt ist das Werk zu einem gelehrten Kuriosum geworden.

Die übrigen Bücher in diesem Abschnitt, von denen viele gehaltvolle, brauchbare Werke sind, haben wenig Bedeutung für den deutschen Ge-

lehrten, der mit der europäischen Evangelienarbeit des ersten Viertels dieses Jahrhunderts vertraut ist. Der Vollständigkeit halber seien noch zwei andere Werke aufgezählt, weil sie in den Vereinigten Staaten gedruckt, aber in Großbritannien geschrieben wurden: A. M. RAMSEY, The Resurrection of Christ, 1946, und WILLIAM MANSON, Jesus the Messiah: the Synoptic Tradition of the Revelation of God in Christ with Special Reference to Form-Criticism, 1943.

Das Vierte Evangelium.

H. E. DANA, The Ephesian Tradition, 1940 (A). — C. W. QUIMBY, John, the Universal Gospel, 1947 (B). (Vgl. auch OLMSTEAD oben.)

Beides sind kleine Bücher von je 200 Seiten. DANA versucht, die Überlieferungsanalyse der Formgeschichtler auf das vierte Evangelium anzuwenden. Er kommt zu dem Schluß, daß die Lokaltradition von Ephesus eine bedeutende mündliche Quelle für das Evangelium gewesen sei. (Er deutet an, daß P. GARDNER-SMITH in England in seinem Buch: St. John and the Synoptic Gospels, 1938, in derselben Richtung denkt.) QUIMBY sieht das Johannesevangelium als Korrektur der Synoptiker an, mit der Absicht, die Jesusbotschaft aus den Schranken des Judentums zu befreien (daher das Wort *Universal* im Titel).

Paulus.

DARBY NOCK, St. Paul, 1938 (eine Vortragsreihe) (D, E). — (PAUL SCHUBERT, Form and Function of the Pauline Thanksgivings, 1939, Beiheft 20 zur ZNW — dem deutschen Leser vermutlich bekannt, obgleich eine Dissertation der Universität Chicago). — D. W. RIDDLE, Paul, Man of Conflict, 1940 (B, D, E). — A. E. BARNETT, Paul Becomes a Literary Influence, 1941 (A, C). — R. M. HAWKINS, The Recovery of the Historical Paul, 1943 (C, E). — H. F. RALL, According to Paul, 1944 (D, E).

BARNETTS Buch soll die Theorie Goodspeeds ergänzen, nach der der Epheserbrief als Einführung zur Veröffentlichung der gesammelten Paulusbriefe geschrieben war. Barnett untersucht die christliche Literatur bis zu Irenäus auf Abhängigkeit von Paulus hin, um daraufhin zu beweisen, daß da, wo Kenntnis *eines* Paulusbriefes vorliegt, die ganze paulinische Sammlung schon bekannt sei.

HAWKINS' Buch ist das radikalste zeitgenössische Buch über Paulus in Amerika. Gleich anderen (LOISY z. B., obwohl in ganz anderer Richtung) glaubt Hawkins, daß die sieben, von ihm als paulinisch betrachteten Briefe stark interpoliert worden sind. In der bedenklichen Annahme, nicht nur daß Paulus überall folgerichtig ist, sondern auch, daß der Mensch des 20. Jahr-

hunderts die Gedanken des Paulus mit dessen eigener Konsequenz nachdenken kann, geht der Verfasser daran, die Zugaben, die sich schließlich fast auf die Hälfte der sieben Briefe belaufen, auszuscheiden. Der „Paulus", der übrigbleibt, lehrt weder Apokalyptik noch Erlösung! Ob beides dem Verfasser unbequem ist? Trotzdem werden deutsche Theologen dieses Buch lesen wollen, obgleich auch sie, wie viele amerikanische Leser, sich über die Entdeckung ärgern werden, daß viel Beweismaterial, das eine so revolutionäre These verlangt, ausgelassen oder stillschweigend einbegriffen wird, statt daß es in allen Einzelheiten dargelegt wird.

Sakramente.

F. L. CIRLOT, The Early Eucharist, 1939 (das in London veröffentlichte Buch eines Amerikaners) (C, D). Eine sorgfältige, ins Einzelne gehende Studie über die Ursprünge des Abendmahls. Der Verfasser verwirft LIETZMANNS Theorie eines Doppelursprungs dieses Sakramentes. Ferner führt er aus, daß Eucharistie und Agape „ursprünglich unterschieden, aber nicht getrennt" wurden. Die Spur der Abendmahlsliturgie wird durch die dem Konzil von Nicäa vorausgehende Periode verfolgt.

N. T. - Ethik.

F. L. CIRLOT, Christ and Divorce, 1945 (veröffentlicht nicht wie das letztgenannte Werk in England, sondern in Versailles, Kentucky, USA.) (B, H). — G. B. OXNAM, The Ethical Ideals of Jesus in a Changing World, 1941 (E, G, H). — E. W. K. MOULD, The World View of Jesus, 1941 (E, H). — HOLMES ROLSTON, The Social Message of the Apostle Paul, 1942 (B, H).

Europäische Leser werden ROLSTONS Buch am interessantesten in dieser Gruppe finden. Es handelt sich um einen gründlichen Versuch, eine paulinische Sozialethik auszuarbeiten mit Hilfe der dialektischen, insbesondere der BARTHschen Theologie. Das Argument des Verfassers würde überzeugender sein, wenn er vom Heranziehen der Apostelgeschichte und der deuteropaulinischen Schriften als Zeugen für das Denken des Paulus abgesehen hätte.

Theologie des Neuen Testaments.

E. W. PARSONS, The Religion of the New Testament, 1939 (D, E). — P. S. MINEAR, And Great Shall Be Your Reward: The Origin of Christian Views of Salvation, 1941 (B). — N. B. STONEHOUSE, The Witness of Matthew and Mark to Christ, 1944 (F) (Fundamentalismus). — H. E. FOSDICK, A Guide to the Understanding of the Bible, 1938 (B, E). — Symposium: The Infallible Word, von Mitgliedern der Fakultät von Westminster Theological Seminary, 1946 (F) (Fundamentalismus; Karl Barth wird als Liberaler angesehen!). —

Millar Burrows, An Outline of Biblical Theology, 1946 (B, D). — E. F. Scott, The Varieties of N. T. Religion, 1943 (B, E) (über die Mannigfaltigkeit des N. T.). — Floyd Filson, One Lord, One Faith, 1943 (B, E). — P. S. Minear, Eyes of Faith, 1946 (A, B, G).

Die Disziplin „Biblical Theology" fängt erst gerade an, in Amerika anerkannt zu werden. Bis zum gegenwärtigen Jahrzehnt hat es seit G. B. Stevens' N. T. Theologie (1899!) keine gründliche Behandlung von neutestamentlicher Theologie in Amerika gegeben. Auch jetzt ist sie noch nicht vorhanden, aber man darf hoffen, daß Burrows' und Fosdicks Bücher — beide sind popularisierende Darstellungen der gesamtbiblischen Theologie, einer wissenschaftlichen Kategorie, die in Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausstarb — das Vorspiel zu einer längst überfälligen Theologie der Heiligen Schrift bilden. Ob diese das alte und neue Testament zusammen oder getrennt behandeln wird, muß abgewartet werden. War der Entschluß, die Testamente theologisch gesondert zu betrachten, unbedingt vorteilhaft, geschweige denn notwendig? Das Kittelsche Wörterbuch zeigt, wie fruchtbar theologische Arbeit werden kann, die beide Testamente zusammen schaut. Vielleicht bringt die Zukunft eine Theologie der ganzen Heiligen Schrift.

Fosdick ist selbst kein wissenschaftlicher Theologe. Aber er ist seit vielen Jahren einer der besten Mittler zwischen der liberalen Schule der neutestamentlichen Wissenschaft und dem gebildeten amerikanischen Publikum. Daher war es vielleicht unvermeidlich, daß sein Buch schon vor dem Druck veraltet war, da er darin die Schlußfolgerungen aus der biblisch-theologischen Arbeit der zwei letzten Generationen gezogen hatte. Das Buch ist nämlich noch von der Idee des gradlinigen religiösen Fortschritts vom Pentateuch bis zu den Aposteln beherrscht. Man vergleiche dazu Walther Eichrodts scharfsinnige Renzension in J. B. L. LXV (1946) S. 205—217, in der er durch eine höfliche Frage andeutet, daß Fosdicks Buch „das Facit einer zu Ende gegangenen Periode wissenschaftlicher Forschung" ziehe, „während bereits eine neue Epoche biblischer Wissenschaft heraufzieht".

Burrows Buch ist, wie der Titel andeutet, mehr Entwurf als volle Ausarbeitung und zum Gebrauch für Studenten bestimmt, während Fosdick offenbar einen weiteren Leserkreis im Sinne hatte. Es ist eine gründliche, gediegene Arbeit, „die ihresgleichen weder auf Englisch noch, in dem was sie sich vornimmt, in irgendeiner anderen Sprache hat", meint der bekannte englische Alttestamentler, H. H. Rowley (J. B. L. LXVI, S. 222). Trotz seines Gegenstandes scheint der Verfasser mehr allgemein historisch als spezifisch theologisch interessiert, sein Gesichtspunkt mehr anthropozentrisch als theozentrisch zu sein. Wo des Verfassers eigener Standpunkt über seiner im ganzen objektiven Darstellung hinaus zutage tritt, zeigt sich

deutlich ein Fosdick nahe verwandter, konsequenter Liberalismus. Eine besondere Schwäche des Buches ist die Tatsache, daß das A. T. zu kurz kommt; d. h. daß es zu selten von sich aus betrachtet, zu oft nur durch das N. T. gesehen wird. So unzulänglich diese beiden Bücher sind, so füllen sie doch zum Teil eine gähnende Lücke in der englischen Literatur, bekunden ein neu erwachendes Interesse und sind hoffentlich Anzeichen von Größerem, das da kommen mag. Einige jüngere amerikanische Theologen glauben, daß Minears „Eyes of Faith" ein Wegweiser in diese Zukunft ist. Trotz seines für den deutschen, vielleicht auch amerikanischen Geschmack etwas romantischen Titels, ist es ein ernst zu nehmendes und originelles Buch: nicht eine Theologie der Bibel, sondern ein Prolegomenon dazu, das von den Ergebnissen der dialektischen Theologie Gebrauch macht. Was der Verfasser herauszuschälen versucht, ist die „biblische Perspektive". Rezensenten der älteren Generation, liberale wie fundamentalistische, haben das Buch einstimmig abgelehnt, obwohl sie seine „Bedeutung" — als schreckliches Beispiel! — betonen. In der Tat ist es bedeutend, indem es, wie man hoffen darf, für die künftige biblische Theologie in Amerika richtungweisend sein dürfte.

Geschichte der Alten Kirche.

E. J. Goodspeed, A History of Early Christian Literature, 1942 (B, D) (die Periode von der Abfassung der neutestamentlichen Bücher bis zu Euseb enthaltend; ausgezeichnet zur Orientierung für Studenten). — J. C. Plumpe, Mater Ecclesia, 1943 (A) (römisch-katholisch, religionsgeschichtlich. Ein ausgezeichnet geschriebenes Buch, das die Wurzel der Mutterkirche-Vorstellung in den orientalischen Kulten der Magna Mater, wahrscheinlich spezifisch in Phrygien, findet). — W. W. Hyde, Paganism to Christianity in the Roman Empire, 1946 (das gelehrte Buch eines Klassischen Historikers, der viele der grundlegenden Werke über Judentum, Ursprung des Christentums und vergleichende Religionskunde ignoriert. Jesus ist für ihn der schlichte Lehrer einer vernünftigen Ethik. Seine Geschichtsbetrachtung reicht bis ins fünfte Jahrhundert hinein.) (C, E). — F. X. Glimm, J. M. Marique, G. G. Walsh, The Apostolic Fathers, 1947 (römisch-katholisch. Eine neue englische Übersetzung von The Fathers of the Church, herausgegeben von Ludwig Schopp) (D, E). — James Kleist, Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch (römisch-katholisch, Band I in „Ancient Christian Writers". Zirka 70 Schriftsteller sollen neu übersetzt in dieser Reihe erscheinen) 1946 (D, E). — R. M. Grant, Second- Century Christianity: a Collection of Fragments, 1946 (D) (ein von einem amerikanischen Verfasser in London veröffentlichtes Werk. Fragmente von christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts; englische Übersetzung, ohne Originaltext).

Übersetzung neutestamentlicher Werke aus dem Deutschen.

Die meines Wissens einzige Übersetzung auf ntl. Gebiet in diesem Zeitabschnitt ist Martin Dibelius' „The Message of Jesus Christ", 1939, übersetzt von F. C. Grant (Die Botschaft von Jesus Christus, 1935). Obwohl übersetzt und gedruckt in den Vereinigten Staaten, wurde das Buch in England verlegt.

Der Krieg schnitt in tragischer Weise internationalen wissenschaftlichen Austausch ab und machte allem Übersetzen und Interpretieren zwischen den Kulturen unserer Länder ein Ende. Die amerikanischen Theologen warten gespannt auf den Zeitpunkt, an dem voller wechselseitiger Verkehr wieder aufgenommen werden kann. Sie vertrauen darauf, daß das vier jahrhundertelang bahnbrechende Land protestantischer Theologie sein Genie für wissenschaftliche Originalität und Führung nicht verloren haben wird. Darüber hinaus hoffen sie auf eine Gemeinsamkeit von Arbeiten und Verstehen, nicht nur mit den Fachmännern Europas, sondern auch mit den Kirchenmännern Deutschlands und anderer Länder, im Rahmen der Ökumene.

Nachtrag zu dem Bericht „Altchristliche Literaturgeschichte II"

Von Lic. Dr. Heinrich Karpp

(Vgl. ThR N. F. 14, 1942, und 15, 1943.)

Von den nach Abschluß des Berichtes erschienenen Werken zur altchristlichen Literaturgeschichte seien vier hier anhangsweise angezeigt. Mit besonderer Freude ist der 70. Band des Wiener Korpus zu begrüßen, der zusammen mit dem 69. Bande den zweiten Band der *Tertullian*-Ausgabe bildet[1]). Während der erste Band von 1890 das enthält, was in der ältesten Überlieferung der Hs. A (Agobardinus) des 9. Jahrhunderts oder in alten Drucken oder in beiden erhalten ist, und der dritte Band vom Jahre 1906 die in Hss. des 11. und 15. Jahrhunderts vorhandenen Schriften umfaßt, legt KROYMANN jetzt die Texte vor, die auf beiden Zeugengruppen, also

1) Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXX: Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. Ex recensione AEMILII KROYMANN. Tertulliani editionis partis II. volumen posterius. Wien, Hoelder-Pichler,-Tempsky und Leipzig, Akadem. Verlagsges., Becker u. Erler Kom.-Ges., 1942, XLVIII, 331 S.

auf A (oder wie Adv. Judaeos auf einem erstmals verwerteten Pariser Exzerpt gleichen Alters) und den jungen Hss., beruhen. Was nur in der jüngsten Überlieferung vorhanden ist, soll der vierte Band enthalten. Kr. hat diese von den ersten Herausgebern Reifferscheid und Wissowa vorgesehene Einteilung beibehalten, obwohl die seitdem hinzugekommene Hs. T des 12. Jahrhunderts sie durchkreuzt. Sie steht, wie Kr. in der Praefatio an Kap. 1 bis 10 der Schrift De carne Christi zeigt, als dritter Zeuge neben A und den jungen Hss., aber näher bei jener und bietet zwar nicht immer, aber doch häufig allein den richtigen Text des allen gemeinsamen Archetypus. So bestätigt sich Kr.s alte Ansicht [1]), daß die Hs. A durch die jüngeren Hss. nicht nur zu ergänzen, sondern auch zu berichtigen sei, da sie auch absichtliche Änderungen enthalte. Wie für die Herstellung des Textes und für seine Geschichte ist die neue Hs. auch wichtig für die Geschichte der Sammlungen Tertullianscher Schriften und gestattet es Kr., seine früheren Forschungen hierüber wesentlich zu fördern. T selber bietet die kleinste und vermutlich älteste Sammlung von fünf Schriften, die nach Kr.s Vermutung durch Vincentius von Lerinum angeregt wurde. Nach ihr entstanden, von ihr und voneinander unabhängig, ebenfalls im 5. Jahrhundert und in Gallien, zwei umfangreichere Sammlungen, die im Codex Masburensis (erhalten nur in der Tertullian-Ausgabe des Gelenius von 1550) und in A überliefert wurden, und in der Mitte des 6. Jahrhunderts entstand, vielleicht in Spanien, wiederum ohne Kenntnis der Vorläufer, die größte, inhaltlich geordnete collectio Cluniacensis, der allein die Erhaltung mehrerer Schriften Tertullians zu verdanken ist. Dazu kommt noch die kleine apologetische Gruppe, bestehend aus dem Apologeticum und der Schrift „Gegen die Juden“. An dieser hat Kr. mehr als die bloße Herausgabe des überlieferten Textes geleistet, indem er in den Fußnoten versucht hat, die unvollendete zweite Hälfte (= Kap. 9—14), die großenteils im dritten Buche „Gegen Marcion“ ihre Parallelen hat [2]), in sinnvolle Ordnung zu bringen. Man vermißt im Apparat der neuen Ausgabe den Namen G. Thörnells, dessen Studia Tertullianea an einigen Stellen heranzuziehen wären, sei es, weil er abweicht, sei es, weil er Kr.s Verbesserung gleichfalls vorschlägt und so bestätigt (z. B. De praescript. 1, Z. 10; Thörnell 3, S. 40). Kr. hat viele Verbesserungen des Textes und sehr wertvolle Erläuterungen zum Sprachgebrauch Tertullians beigesteuert; hoffentlich bringt der vierte Band auch die wenigen Fragmente der verlorenen Schriften Tertullians, wovon allerdings die Vorankündigung nichts sagt. Möge es Kr. zuteil werden, seine schon mit der Herausgabe des dritten Bandes begründeten, durch den neuen

1) Sb. Wien, phil.-hist. Kl., 143, 6. Abh., 1901.

2) Die Bedenken gegen die Echtheit dieser Kapitel (s. Schanz-Krüger, Gesch. der röm. Lit. 3 [3], 1922, 293) scheint Kr. nicht zu teilen.

Band reichlich vermehrten Verdienste um Tertullians Schriften durch Voll endung des vierten Bandes zu krönen!

Weiter sei hier eine sorgfältige neue Ausgabe der „Epigramme" des Pap stes *Damasus* (366—384) genannt [1]). Seine teils inschriftlich, teils hand schriftlich erhaltenen Dichtungen oder kurzen Aufschriften haben nicht al Kunstwerke, wohl aber als Geschichtsquellen Bedeutung. FERRUAS Ausgab übertrifft die bisher gebräuchliche von M. Ihm durch die Aufnahme neue Funde, größere methodische Strenge, eingehende geschichtliche Erläuterun und reichere Ausstattung. Unter den neu hinzugekommenen Bruchstücke ist das Grabgedicht des Damasus auf seine Mutter (Nr. 10) an Umfang un Inhalt das bedeutendste. Durch peinlich genaue Beobachtung glaubt Ferru die Nachahmungen von den prachtvollen echten Schriftformen des Filocalu genauer als seine Vorgänger unterscheiden zu können. Daraus gewinnt e den nächst dem Selbstzeugnis des Verfassers wichtigsten Maßstab zur Be urteilung der Echtheit, den schon de Rossi eingeführt hat; dagegen trage stilistische und metrische Beobachtungen nicht viel mehr ein als die un sicheren Zuweisungen in den Hss. In Auseinandersetzung mit anderen For schern, besonders mit Vives, macht Fe. es glaubhaft, daß auch in den Schrif ten anderer Steinmetzen echte Inschriften des Damasus vorliegen können da Filocalus nur etwa in den Jahren 370 bis kurz vor das Amtsende de Papstes für ihn gearbeitet habe; keineswegs habe er neben seiner berühmte Schrift andere Formen für weniger würdige Texte angewandt. Gegenübe der Ausgabe Ihms ist die neue von wertlosen Lesarten und offensichtlich unechten, auch nicht zum Verständnis der echten Inschriften dienende Texten entlastet worden. Auch im Urteil über die Echtheit, die Fe. 59 Epi grammen zuspricht, weicht er von seinem Vorgänger wesentlich und mi guten Gründen ab; doch scheint mir die Unechtheit des Gedichtes auf Davi (Nr. 60), das häufig vor dem lateinischen Psalter überliefert ist, nicht s sicher zu sein. Während man einige sprachliche Parallelen Ihms in de neuen Ausgabe vermißt, findet man hier erst die sachlichen Erläuterunge im nötigen Umfang, die bei der oft dunklen und ungenauen Ausdrucksweis ebenso nötig sind wie jene. Den ursprünglichen Platz jeder Inschrift — den nur zwei Gedichte waren nicht zu Inschriften bestimmt (Nr. 1 und 2 Fe.) — und ihre weitere Geschichte bis zu den modernen Entdeckungen und Aus gaben hat Fe. möglichst genau mitgeteilt und die Art der Bezeugung — in Original noch oder bis in neuere Zeit erhalten; hs. überliefert; Buchstabe teilweise oder ganz ergänzt — durch den Druck kenntlich gemacht. Di Rechtschreibung der Inschriften ist überall durchgeführt. Die vorzüglichen

1) Epigrammata Damasiana. Recensuit et adnotavit ANTONIUS FERRUA Sussidi allo studio delle antichità cristiane pubblicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana II. Roma, Città del Vaticano, 1942. XV, 316 S.

Abbildungen und die Indizes erhöhen noch den Wert des Ausgabe, die über die Leistungen der Vorgänger wesentlich hinausführt.

In der Berichtszeit konnte auch G. Morin seine Ausgabe der Werke des *Cäsarius* von Arles beenden [1]). Schon 1937 hatte er in einem ersten Bande den umfangreichsten und schwierigsten Teil seiner Arbeit, die Predigten, vorausgeschickt, um wenigstens diese bisher unerledigt gebliebene Aufgabe nach den eignen Vorarbeiten eines halben Jahrhunderts noch selbst abzuschließen. Die Sammlung der Predigten ist deshalb ungewöhnlich schwierig, weil sie in ungezählten Hss., aber meist namenlos oder unter anderen Namen überliefert sind, z. B. dem des Augustin, Faustus und Hieronymus. Es ist natürlich unmöglich, alle Hss., die möglicherweise eine Homilie des Cäsarius enthalten, zu erfassen. Immerhin konnte M. neben den früheren Ausgaben und den 15 alten hss. Sammlungen noch 74 Hss., meist Predigtsammlungen, benutzen. Die Art der Herausgabe entspricht der, die er bei den Predigten Augustins in Bd. I der Miscellanea Agostiniana angewandt hat (vgl. ThR 15, 1943, 82). Die allgemeinen Predigten sind vorangestellt, weil fast ausschließlich sie in den beiden Hauptsammlungen stehen und sie außerdem die eigene Leistung des Cäsarius sind, während er seine übrigen Predigten mehr oder weniger aus den Predigten anderer zusammengestellt hat. Ganz unselbständige Predigten hat M. klein drucken lassen, weniger weitgehende Abhängigkeit in der Überschrift kenntlich gemacht. — Den Predigten folgte 1942 der zweite Band mit den übrigen Schriften des Cäsarius und der von seinen Freunden verfaßten Vita. Seine Konzilskanones konnte M., außer denen des Konzils von Agde im Jahre 506, der Ausgabe Maassens in den Monumenta Germaniae entnehmen, die trotz ihres hohen Wertes lange unbeachtete Regula virginum seiner eigenen Ausgabe im Florilegium patristicum Fasz. 34 von 1933. Die Schriften des Cäsarius liegen jetzt zum erstenmal in einer kritisch zuverlässigen, mit vorzüglichem Apparat ausgestatteten und um viele Predigten und einige kleinere Schriften vermehrten Ausgabe vor. Nun erst ist ein voller Einblick in das vielen Jahrhunderten vorbildliche Schaffen des großen Bischofs und volkstümlichen Predigers möglich geworden.

Obwohl ich auf die alte Streitfrage, ob *Tertullian* oder *Minucius Felix* die christliche lateinische Literatur eröffnet, nicht eingehen wollte (s. ThR 14, 1942, 235), nenne ich hier doch ein Buch, das wegen der Zusammenfassung der vielerlei Beweisgründe und durch sein Bemühen um strenge

1) Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia nunc primum in unum collecta studio et diligentia D. Germani Morin. Vol. I. Sermones seu Admoniones. Vol. II. Opera varia. Maredsous 1937 und 1942, CXV, 1056 und IX, 395 S.

Methode allgemeine Beachtung verdient[1]). In einer logisch aufgebauten pädagogisch zweckmäßigen Darstellung, die zunächst einmal die Argumente der „Minucianer“ ernst nimmt und kritisch sichtet, darauf erst die eigenen Gründe für die Priorität Tertullians bringt, glaubt B. Axelson zeigen zu können, daß „diese ganze mit einem so enormen Ausmaß an Eigensinn und Köhlerglauben verfochtene Irrlehre schlechthin auf einem Nichts“ fußt (S. 120)! Trotz der in diesem Satze übertriebenen Schärfe seiner Kritik ist anzuerkennen, daß er sich die Widerlegung der Gegner nicht leicht gemacht hat; aber deren Schlüsse ex silentio, die vermuteten geschichtlichen Anspielungen, die vorwiegend ästhetische Textvergleichung, die Annahme einer gemeinsamen Quelle, selbst das Zeugnis des Laktanz können tatsächlich nicht überzeugen. Anderseits läuft der positive Erweis der Selbständigkeit Tertullians nach „apriorischen“ Erwägungen, die nach Ax. schon zum Beweis ausreichen und von denen m. E. die dritte und vierte am meisten überzeugen, in den textvergleichenden Abschnitten (Abwehr der Anklagen im Octavius; Minucius und die Philosophen; einige einzelne Stellen des Dialogs) vielfach doch auf psychologische Begründungen hinaus, die bekanntlich oft umkehrbar sind und deshalb schwer allgemein anerkannt werden. Wird Ax. jemanden gewinnen, dem Heinzes Beweisführung nicht genügt? Wer jedoch dieser zu folgen geneigt war, wird sich durch Ax. darin bestärkt fühlen. Denn die sorgfältige Beobachtung der Arbeitsweise des Minucius, der öfter auseinanderliegende Stellen Tertullians in einem Mosaik vereinigt, ihn „übertrumpft“, zuweilen einen schlechteren Zusammenhang bietet und seine Stellung zu den heidnischen Philosophen nicht einheitlich durchführt, dazu eine sprachliche Beobachtung wie die über *erogare* (S. 113), all das spricht deutlich für die Abhängigkeit des Minucius Felix von Tertullian. Nach Ax. ist der Octavius im 1. Viertel oder in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts verfaßt, also nicht erst nach Cyprian, wie man neuerdings gemeint hat[2]). Wenn Ax. davon schwerlich allgemein überzeugen wird, so hat er jedenfalls das Verständnis des Octavius und der zusammenstükkelnden Arbeitsweise seines Verfassers gefördert und gezeigt, wie die Streitfrage in strenger methodischer Zucht behandelt werden muß.

Zum Abschluß sei noch darauf hingewiesen, daß B. Altaner seine Patro-

1) Bertil Axelson, Das Prioritätsproblem Tertullian — Minucus Felix. Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund. 27. Lund, C. W. K. Gleerup, 1941. 125 S.

2) So z. B. M. Schuster in seiner schönen, für weitere Kreise bestimmten Darstellung der christlichen Prosa und Dichtung. Diese erschien zwar schon vor unserer Berichtszeit, verdient aber doch eine Erwähnung: A. Kappelmacher und M. Schuster, Die Literatur der Römerbis zur Karolingerzeit. Handb. der Literaturwiss., hrsgeg. von Osk. Walzel, Akadem. Verlagsanstalt Athenaion, 1934, S. 394—439.

gie seit der deutschen Ausgabe von 1938 in einer französischen und in zwei alienischen Ausgaben auf den neuesten Stand der Forschung gebracht hat, nd daß die Theol. Literaturzeitung 68, 1943, Sp. 214 bis 218 über den ortgang der Wiener und der Berliner Kirchenväterausgaben berichtet hat.

Täufertum und Quäkertum im Lichte der neueren Forschung VII[1]

Von Eberhard Teufel

(Fortsetzung)

Neuere holländische Literatur

Vorbemerkung: Die wichtigste Schweizer Täuferliteratur siehe ThR. 1942, . 27 ff. In den früheren Aufsätzen war wiederholt bedauert worden die Unerreichbarkeit wichtiger holländischer und amerikanischer Arbeiten zur Täufergeschichte während des zweiten Weltkriegs. Trotzdem fanden die 941 bis 1943 in der ThR erschienenen Forschungsberichte im Ausland in freundliches Echo, und manche ausländischen Forscher sandten dem eutschen Berichterstatter ihre neueren Täuferstudien zu.

Dadurch ist es möglich geworden, hier die Besprechung neuerer holländischer (und amerikanischer) Beiträge zur Täuferforschung vor dem Abschluß nserer Aufsatzreihe einzuschalten. Die letztere bliebe sonst eine halbe ache, zumal der Tod der beiden bisherigen hochbetagten Herausgeber des Mennonitischen Lexikons, CHRISTIAN HEGE († 1943) und CHRISTIAN NEFF († 1946) der deutschen Forschung in ihrer schwersten wirtschaftlichen Not einen bei dem Mangel an persönlichem Nachwuchs doppelt mpfindlichen geistigen Verlust zugefügt hat.

Die an Mitteln und an Arbeitskräften uns schon bisher weit überlegene usländische Täuferforschung gewinnt daher einen neuen großen Vorsprung nd verdient doppelte Beachtung[2]). Die beiden verstorbenen deutschen

1) Vgl. ThR 1941. S. 24—57, 103—127, 183—197; ThR 1942, S. 27—32, 124 is 154; 1943, S. 56—80. Mit diesen 6 Aufsätzen liefen parallel die 3 Forschungsberichte von W. KÖHLER im Archiv f. Ref.Gesch. Bd. 37, 1940; Bd. 38, 1941; Bd. 40, 1943.

2) Es darf nicht wieder vorkommen, daß eine deutsche theol. Dissertation wie die von U. BERGFRIED, „Verantwortung als theol. Problem im Täufertum des 16. Jahrhunderts", Wuppertal 1938, an der amerikanischen „Mennonite Quarterly Review" ganz vorbeigeht.

Gelehrten HEGE und NEFF sind in den Mennonitischen Geschichtsblättern (7. Jahrgang) eingehend gewürdigt. Die Bibliographie Neff gab der Menn Gesch. Verein in: Schriftenreihe Nr. 1, 1938 heraus.

WALTHER KÖHLER in Heidelberg, seit 1935 Mitarbeiter am Mennonitischen Lexikon, seit 1936 Vorstandsmitglied des Mennonitischen Geschichtsvereins, Referent für Täufergeschichte im ARG, zuletzt 1940 ff konnte in ThLZ. 1944 Nr. 1/2 noch einen dankbaren Nachruf „In memoriam Christian Hege" veröffentlichen, 1946 den 2. Band seiner eigenen Dogmengeschichte in der Handschrift vollenden und brieflich mitteilen „Zum ersten Male finden hier auch die *Täufer und Spiritualisten* eine eingehende Behandlung, die nötig war." 1946 nahm der Tod auch diesen deutschen Täuferforscher, der in seinen Literaturberichten immer die holländischen, schweizerischen und angelsächsischen Arbeiten mit berücksichtigt hatte, die Feder aus der fleißigen Hand [1]).

Auch seine Verdienste um die Täuferforschung wurden in den Mennoniti Geschichtsblättern gewürdigt. Die „Neue Zürcher Zeitung", deren Mitarbeiter W. Köhler insbesondere während der zwei Jahrzehnte seines Züricher Lehramts (1909—1929) gewesen war, brachte einen warmherzigen Nachruf aus der Feder seines Schülers Dr. iur. HANS BARTH [2]).

In der Schweiz war als Beiheft zu Zwingliana, herausgegeben und dar gebracht vom Zwingli-Verein, die „Festgabe Walther Köhler zum 70. Geburtstage am 27. Dezember 1940" erschienen, ein Verzeichnis der von der Jubilar verfaßten Einzelwerke, Zeitschriftenaufsätze und Rezensionen. Diese Bibliographie von 178 Seiten ist ein internationales Nachschlagewerk auch für die Täuferforschung, ein Denkmal friedlicher ökumenischer Arbeit, und läßt uns verstehen, daß der greise Gelehrte einmal den Wunsch äußerte als Mennonit zu sterben.

1. Neuere holländische Literatur.

Einige in deutscher oder englischer Sprache erschienene Arbeiten holländischer Verfasser sind hier mitbehandelt.

J. G. BOEKENOGEN (Herausgeber), Catalogus der Werken voer de Doopsgezinden en hunne Geschiedenis aanwezig in de Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam, Amsterdam 1919. Zitiert: Catalogus.

S. CRAMER und F. PIJPER (Herausgeber und Verfasser von Einleitungen

1) Der 1. Band von W. KÖHLERS Dogmengeschichte war in 2., verb. Aufl. 1943 bei MAX NIEHANS in Zürich erschienen. Der zweite soll ebenda erscheinen. Wir kommen auf das Werk zurück.

2) Nachruf auf W. KÖHLER auch in: Zwingliana, von LEONH. v. MURALT und in Zeitschrift f. schweizerische Kirchengeschichte II 1946, S. 158 f., von O. VASELLA.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. 10 Bände, Den Haag 1904—10. Zitiert: B.R.N.

Greta Grosheide, Verhooren en Vonnissen der Wederdoopers, betrokken bij de Aanslagen op Amsterdam in 1534 en 1535, in: Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap, 41. deel, Amsterdam 1937.

Dieselbe, Bijdrage tot de geschiedenis der Anabaptisten in Amsterdam (Academisch proefschrift), Hilversum 1938. Zitiert: Grosheide I und II.

John Horsch, Is Dr. Kühlers Conception of Early Dutch Anabaptism historically sound? In: The Mennonite Quarterly Review VII, Goshen (Indiana) 1937. Zitiert: MQR.

J. Ijntema, The Mennonites of the Netherlands, in: MQR XI, Goshen (Indiana) 1937.

H. F. W. Jeltes, Die Mennoniten in der holländischen Literatur, in: Mennonit. Lexicon, Bd. II, Frankfurt a. M. und Weierhof 1937. Zitiert: ML.

C. Krahn, The Historiography of the Mennonites in the Netherlands, in: MQR XVIII, Goshen (Indiana) 1944.

W. J. Kühler, Het Nederlandsche Anabaptisme en de revolutionaere woelingen der zestiende eeuw, in: Doopsgezinde Bijdragen, Leyden 1919. Zitiert: D.B.

Derselbe, Het Anabaptisme in Nederland. De Gids 1921.

Derselbe, Die Freiheit der Mennoniten, Vortrag auf der mennonitischen Weltkonferenz zu Basel, in: Bericht über die 400jährige Jubelfeier der Mennoniten oder Taufgesinnten vom 13.—15. Juni 1925 in Basel, Karlsruhe 1925. Zitiert: Konferenzvortrag.

Derselbe, Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestieende eeuw. Haarlem 1932. Zitiert: Kühler I.

Derselbe, Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland, tweede Deel, 1600—1735, eerste Helft, Haarlem 1940. Zitiert: Kühler II.

P. S. van Slogteren (und F. Dijkema), Die mennonitischen Gemeinden in den Niederlanden (De Doopsgezinde Gemeenten in Nederland), in: Ecclesia, eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, herausgegeben von Friedr. Sigmund-Schultze. III. Die mitteleuropäischen Länder. 9. Die evangelischen Kirchen der Niederlande, Gotha 1934. Zitiert: Ecclesia.

Karel Vos, Kleine Bijdragen over de Doopersche beweging in Nederland tot het optreden van Menno Simons, in: DB., Leyden 1919.

Derselbe, Revolutionaere Herforming, in: De Gids, Amsterdam 1920.

Derselbe, Menno Simons, 1946—1561, Zijn Leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden, Leyden 1914.

Derselbe, Artikel „Emdener Religionsgespräch", ML I, 573 f.; „Flandern", ebd. I, 649 ff.; „Friesland", ebd. II, 9 ff.

N. van der Zijp, Artikel „Groningen", ML II, 178 ff.; „Middelburg", ebd. III, 131 f.; „Niederlande" III, 225 ff.; „Nordholland" III, 272 ff. Frankfurt a. M. und Weierhof 1913—1942.

C. Krahn [1]), dessen wertvolle Monographie über Menno Simons (Karlsruhe 1936) im 1. Stück dieser Aufsatzreihe, ThR 1941, S. 42 ff., ausführlich und anerkennend besprochen wurde, ist inzwischen noch bekannter geworden als Begründer und Herausgeber der amerikanischen, glänzend ausgestatteten illustrierten Vierteljahrsschrift Mennonite Life, die seit 1946 auf gediegener wissenschaftlicher Grundlage in der Hauptsache populär die Vergangenheit und die Gegenwartsaufgaben des Täufertums in ökumenischer Haltung pflegt, das Muster einer edlen, unaufdringlichen Propaganda.

Der Wissenschaft hoch willkommen ist weiter Krahns Aufsatz in der amerikanischen MQR XVIII, 1944: „*The Historiography of the Mennonites in the Netherlands*". Kein Forscher, der sich mit dem holländischen Täufertum beschäftigt, kann an dieser ausgezeichneten Studie vorbeigehen. Sie will keine vollständige Bibliographie sein. An bibliographischen Hilfsmitteln sind ja besonders reich das Archiv und die Bibliothek der Mennonitischen Kirche in Amsterdam [2]).

Während der zweibändige Katalog v. 1884 und 1888 die gesamte Bibliothek der Vereinigten Taufgesinnten Gemeinde zu Amsterdam umfaßt, ist derjenige von 1919 ausdrücklich ein Spezialkatalog der dortigen „Werke über die Taufgesinnten und ihre Geschichte", ein Band von 357 Druckseiten. Neudruck beider Katologe ist erforderlich.

Hinter diesem Reichtum an Täuferschriften bleiben mehr oder weniger zurück: die Universitätsbibliotheken von Amsterdam, Groningen, Leyden, Utrecht, die Kgl. Bibliothek in Den Haag, das britische Museum in London und die Sammlungen holländischer Mennonitica in Amerika. Sie alle erlitten Gott sei Dank keine Kriegsverluste.

Der Herausgeber der MQR, Harold S. Bender, weist in seinem Vorwort zu Kr.s Aufsatz darauf hin, daß die holländische Täuferforschung schon vor 200 Jahren zu voller Entfaltung kam, gefördert hauptsächlich von mennonitischen Historikern, und daß die Bearbeitung der schweizerischen und der süddeutschen Täufergeschichte erst in weitem Abstand folgte, zunächst gepflegt von Nichtmennoniten. Heute haben täuferische Forscher auch diese Aufgabe übernommen. Aber der Vorsprung der holländischen Forschung mit ihrer glänzenden 200jährigen Überlieferung besteht noch. In diese Tradition führt Kr. uns ein. Er verfolgt zuerst die *historische Streitliteratur* von 1530—1740. Sie fand ihre Hauptquelle in der Katastrophe von Münster 1535. Das friedliche Täufertum mußte seine Eigenart gegenüber der blutigen Revolution beweisen. Menno Simons rückt von Joh.

1) Geboren in Rußland, studierte seit 1931 in Amsterdam unter W. J. Köhler, in Bonn unter W. Goeters, doktorierte in Heidelberg bei W. Köhler, lehrt zur Zeit am Bethel College, N.-Newton (Kansas).

2) Gedrucktes Verzeichnis der Archivstücke I 1883, II 1884.

van Leyden ab (1535). Joh. a Lasco wechselt Schriften mit M. Simons (1544 ff.). Katholische und reformierte Gegner erfüllen das letzte Drittel des 16. Jahrhunderts mit ihrer Polemik. Der Streit geht weiter im 17. Jahrhundert. Mitte des 18. Jahrhunderts beschuldigen die Reformierten ihre taufgesinnten Mitbürger der Hinneigung zum Sozinianismus. Noch 1912 nimmt W. J. Kühler in seiner Geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden wohl abschließend Stellung zu dieser alten Streitfrage.

Neben diese Kontroverse mit Gegnern außerhalb des Täufertums tritt Streit im eigenen Hause um das Ideal der „Gemeinde ohne Flecken und Runzeln". Hieran hielt das 16. Jahrhundert fest. Das goldene Zeitalter des 17. Jahrhunderts lockert den strengen Abschluß von der Welt. Den „Mennisten" mit ihrer strammen Kirchenzucht treten liberale und tolerante „Taufgesinnte" gegenüber, letztere auch in deutlichem Gegensatz zu dem unduldsamen Calvinismus und in Sympathie mit den Remonstranten. Ein kulturfroher „linker Flügel" des Täufertums entsteht. Als wertvollstes Täufererbe entsteht neben den Kontroversschriften eine Erbauungsliteratur im Rückgriff auf die Lieder, Lebensbeschreibungen und Glaubenszeugnisse der täuferischen Märtyrer; die erste Sammlung, betitelt „Het Offer des Heeren", 1562 herausgegeben[1]), die zweite von Hans de Ries 1615 unter dem Titel „Historie der Martelaaren", Neudruck 1617. Endlich erschien 1660: De Martelaars-Spiegel, herausgegeben von Tielemann Jansz van Braght, Erbauungsbuch und zugleich Geschichtswerk. Die niederländische Märtyrerliteratur siehe im Catalogus 1919, S. 14—16.

In seinem zweiten Hauptabschnitt schildert Kr. die *Anfänge der holländischen Historiographie.* In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird sie gelehrter. 1735 wird ein theol. Seminar in Amsterdam gegründet, aber im Vordergrund des Interesses steht das Verhältnis der Religion zur Naturwissenschaft und Philosophie, mit *einem* Wort: Aufklärung. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts herrscht religiöse Gleichgültigkeit, Rückgang des kirchlichen Lebens. Doch wird 1778 Teylers Godgeleerd Genootschap in Haarlem gegründet und dadurch die Täuferforschung gefördert. Aber erst das 19. Jahrhundert bringt auch in Holland das Zeitalter der Geschichtswissenschaft.

Von 1840—1940 rechnet Kr. im 3. Abschnitt das *Jahrhundert der Geschichtschreibung.* 1811 wird die heute noch bestehende Algemeene Doopsgezinde Societeit gegründet (A.D.S.), das Theologische Seminar in Amsterdam wird Mittelpunkt der mennonitischen historischen Forschung, Biblio-

1) Vgl. Artikel „Offer des Heeren", in: ML III, Lieferung 37 (noch nicht erschienen); ebd. Artikel „Märtyrer", Lieferung 31 und 32. Dort S. 51 Titelblatt des Märtyrerspiegels von 1631, S. 52 des Märtyrerspiegels von 1780 abgebildet. Über Braght vgl. ML. I, 252 f., Artikel „Märtyrerbücher" ebd. Lieferung 32.

thek und Archiv dehnen sich aus. Seminarprofessor Müller erhält 1827 einen Lehrauftrag für Geschichte der Mennoniten. Die zwei taufgesinnten Seminarlehrer sind zugleich Professoren an der städtischen Universität Amsterdam. Müller gibt das Jaarboekje voor de Doopsgezinde gemeenten in de Nederlanden (1837—50) heraus. Weitere fruchtbare Historiker wie die biederen Cramer, Vater und Sohn, Blaupot ten Cate, J. G. de Hoop Scheffer, schreiben 1837 die erste gründliche Mennobiographie, begründen die Doopsgezinde Bijdragen (1861—1919), schaffen in 5 Bänden eine noch heute unentbehrliche Geschichte der holländischen Mennoniten (1839—47). Über all diesen Forschungen schwebt nicht nur der Geist der täuferischen Väter, sondern auch der des Humanisten Erasmus. Er steht den Täufern innerlich näher als Luther, Zwingli, Calvin. Auch Sebastian Francks Schriften wirken in zahlreichen holländischen Übersetzungen. Die Konfessionskirchen verfluchen ihn, die Taufgesinnten lesen und nutzen ihn [1]).

Der katholische Forscher Cornelius [2]) führt 1855 und 1860 den radikalen Umschwung mit herbei in der Beurteilung der Ursprünge des Täufertums als einer selbständigen Reformbegegung, unabhängig von Münster. Gelehrte wie L. Keller, K. Müller, E. Troeltsch, A. Harnack, W. Köhler lassen die Täufer nicht länger bleiben, was sie jahrhundertelang waren: „Stiefkinder des Christentums."

K. findet eine Ironie der Geschichte darin, daß die Frage des Zusammenhangs zwischen den Mennoniten und den Wiedertäufern zu Münster jetzt nicht mehr zwischen den großen Konfessionen hier und dem Täufertum dort, sondern zwischen zwei gelehrten holländischen Taufgesinnten verhandelt wird: K. Vos [3]) vertrat 1917 in D.B. den alten Standpunkt, daß die chiliastischen und revolutionären Ideen von Münster das genuine holländische Täufertum darstellen und daß das friedliche biblische Element erst nach der Katastrophe von Münster sich durchsetzte, von einem Extrem ins andere fallend.

Dem gelehrten mennonitischen Prediger von Middelstum, K. Vos, trat sehr bestimmt ablehnend der Amsterdamer Professor W. J. Kühler [4]) entgegen in derselben Zeitschrift (D.B.) 1919: „Het Nederlandsche Anabaptisme en de revolutionaere woelingen der zestiende eeuw."

Vos antwortete seinem überlegenen Gegner in der Zeitschrift De Gid 1920: „Revolutionaere Herforming" und beharrte auf seiner Auffassung

---

1) Vgl. meinen Aufsatz in ThR 1940 S. 100 ff.

2) Vgl. Artikel „Cornelius, I. A.", in: ML I, 372 ff.; Artikel „Geschichtschreibung", ebd. II, 98 ff.

3) Über Vos als † Mitarbeiter am ML wird Bd. III einen Artikel bringen

4) Über Kühler vgl. ML II, 582 (C. Krahn). Kü. starb 1946.

Kühler, damals schon mit den Vorstudien zu seinem späteren zweibändigen Werk beschäftigt, schloß in derselben Zeitschrift 1921 die Verhandlung: „Het Anabaptisme in Nederland" und blieb bei seinem Standpunkt. Nach Kühler ist das friedliche Täufertum, wenn auch ohne Erwachsenentaufe, in den Niederlanden schon heimisch vor dem Auftreten von Melchior Hofmann als Prediger und Täufer 1531. Nach Hofmanns Gefangennahme zersplittern sich die Täufer in zwei Gruppen, der linke Flügel (Münster) und der rechte Flügel (Obbe Philips, Menno Simons).

Kr. selbst, Schüler von W. Kühler, glaubt, daß dieser der geschichtlichen Wahrheit näher kam als Vos, indem er die Unabhängigkeit der niederländischen Reformationsbewegung von nicht holländischen Einflüssen überbetonte. In seinem historischen Vortrag[1]) auf der *mennonitischen Weltkonferenz zu Basel 1925: „Die Freiheit der Mennoniten"* nahm Kü. Ergebnisse seines 1932 erschienenen Hauptwerks vorweg: Erasmus, zu dem sich der Redner sofort lebhaft bekennt, führt die Forschung zu den Quellen zurück. „Der große Holländer" stellt die Bibel wieder auf den Leuchter. Den um die Bibel versammelten Schweizer Täufern hat der Anabaptismus seinen Ursprung zu danken. Was verdanken aber die niederländischen Täufer ihren Schweizer Vorgängern? In den Niederlanden entstand durch die devotio moderna eine selbständige nationale Strömung mit dem Ziel der Rückkehr zum Urchristentum. Das holländische Täufertum verdankt also in seinem tiefsten und besten geistlichen Besitz der Schweiz *nichts.* Dieses runde Urteil auf Schweizer Boden in festlicher Stunde war ein tapferes Wagnis. In beiden Ländern hat nach Kü. die Rückkehr zum N.T. gleichartige Wirkung gehabt. Eine Abzweigung der schweizerischen Strömung ging 1530 in der holländischen auf. Letztere dankt der ersteren immerhin die Taufe mit ihrer gemeindebildenden Kraft. Aber das obige „Nichts" bleibt bestehen. Daneben besteht der Satz: „Melchior Hofmann ist . . . der Vater des niederländischen Anabaptismus." Warme Anerkennung hat Kü. für Menno Simons, scharfe Ablehnung für David Joris: „Ehre sei Menno!" ruft er aus. Mennos erste Schrift war eine flammende Absage an Jan van Leiden, Mennos Verdienst auch die Reinigung der Gemeinde, die Ausschaltung des unreinen D. Joris[2]). Am Schluß wirbt der Redner als Vertreter der niederländischen Taufgesinnten um brüderliches Verständnis bei den Mennoniten andrer nationaler und religiöser Herkunft. Die Unterschiede

---

1) Wir unterbrechen hier kurz den Bericht über die Arbeit Krahns, um den Basler Vortrag Kühlers am besten hier zu besprechen.

2) Über D. Joris vgl. *meinen* 1. Aufsatz in ThR 1941, S. 29 ff. und die Literatur bei Bergfried, „Verantwortung als theologisches Problem . .", Wuppertal 1938, S. 219 f. und 243 ff.

will er nicht verhehlen. Glaubens- und Gewissensfreiheit haben uns d
Väter erstritten[1]).

Noch offener als Kü. sprach von den vorhandenen Unterschieden zu de
in Basel Versammelten der Vertreter der A.D.S., Pastor A. Binnerts
(Haarlem). Er fragte, ob auch außerhalb Hollands die gesetzliche Au
fassung ausgestorben sei, die aus der unfehlbaren Bibel die wahren Kenn
zeichen abliest und durch den Bann die Gemeinde rein erhalten will. „W
holländischen Mennoniten haben die Meinung aufgegeben, daß die wahr
Gemeinde Jesu Christi an äußerlichen Kennzeichen erkannt wird . . . w
identifizieren auch die eigene Glaubensgemeinschaft nicht mit den wahre
Kindern, die die wahre Christenheit ist. . . . Es gibt unter den holländische
Mennoniten kaum einen, der nicht die Bibel historisch-kritisch liest. Da
alte Kennzeichen der Wehrlosigkeit findet unter uns selbst keinen Anhänge
. . . Das Verbot der Heirat außer der Gemeinde ist verschwunden. Keine
von uns hat prinzipielle Bedenken gegen die Bekleidung eines Staats- ode
Stadtamtes. Es gibt bei uns keine scharfe Trennung von Mennonit ode
Nichtmennonit." Auch der Vertreter der A.D.S. wirbt schließlich um da
verstehende Vertrauen der anders denkenden Brüder. Diese offene Aus
sprache in Basel 1925 ist um so wertvoller, als inzwischen z. B. die deut
schen evangelischen Landeskirchen weithin zu einer gesetzlichen Auffassun
des Bibelbuchstabens zurückgekehrt sind, die im 19. Jahrhundert scho
überwunden war dank der auch in Holland gepflegten historisch-kritische
Forschung. Die erste mennonitische Weltkonferenz hat diese Spannunge
wohl empfunden, aber im Glauben brüderlich überwunden. Kein Mißto
wurde laut.

Verfolgen wir nun die Studie von Kr. bis zum Schluß. Die neueren hol
ländischen Forscher haben die *allgemeine* und die *Ortsgeschichte* ihres Täufer
tums gleichmäßig angebaut. Aus der Feder einer Mennonitin stammen di
zwei urkundlich gut belegten Arbeiten von Greta Grosheide zur Täufer
geschichte von Amsterdam. Es gibt also nicht nur taufgesinnte weiblich
Pfarrer, sondern auch weibliche Quellenforscher in Holland. Zwei weiter
Studien von A. Hulshof[2]) behandeln Lokalgeschichte von Haarlem un
Amsterdam (1535—38). Der Amsterdamer Professor S. Cramer schrie
1903 für die 3. Auflage der Protestantischen Realenzyklopädie für Theo
logie und Kirche Band XII in deutscher Sprache als der Berufenste di
Artikel „Menno-Simons" und „Mennoniten". Ein großer Fortschritt wa

---

1) A. a. O. S. 61 oben ist zu beseitigen der sinnstörende Druckfehler: menno
nitischen (richtig: menschlichen) Autorität.

2) A. Hulshof schrieb 1905: Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straats
burg van 1525 tot 1537.

auch die Abfassung des Artikels „Münster, Wiedertäufer" durch den Täuferforscher W. Köhler, Bd. XII. In Bd. I (1896) hatte noch der Lutheraner G. Uhlhorn den Artikel „Anabaptisten" geschrieben.

Ein Vorzug dieser holländischen Einzelarbeiten zur Täufergeschichte ist ihre streng historische Methode, während z. B. die jüngste deutsche Monographie von U. Bergfried 1938 an ihren täufergeschichtlichen Stoff mit vorgefaßten dogmatischen Begriffen aus der Schule K. Heims und K. Barths herangeht und trotz immer wiederholter methodischer Erörterungen den Leser nur ermüdet, statt ihn zu überzeugen. Leider war diese Tübinger theologische Dissertation wegen der Kriegsverhältnisse nicht erreichbar für Kr. Doch erwähnt er sie S. 218 wenigstens und notiert die „very critical review" von W. Köhler, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1940, S. 10—19. Auch die Arbeit von Fritz Heyer, Der Kirchenbegriff der Schwärmer, Leipzig 1939, war Kr. nicht zugänglich [1]).

Im ML III, 239 begrüßte der holländische Mennonitenprediger und Täuferforscher N. van der Zijp das zweibändige Werk Kühlers als „die Krone der Geschichtsschreibung". Mit Spannung liest man die 14 glänzend geschriebenen Kapitel des dramatisch bewegten ersten Bandes. Schon auf den ersten Seiten fallen schwerwiegende Worte gegen *Luther* und *Zwingli*. Diese Reformatoren haben die Dogmen der ersten fünf katholischen Jahrhunderte übernommen und aus dem Bibelbuchstaben ein Lehrgesetz gemacht. Das Täufertum will nicht auf halbem Wege stehen bleiben und sucht während des ganzen 16. Jahrhunderts sein erstes großes Problem zu lösen: *Das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinde.* Schon S. 4 wird „der lang verkannte, erst in der letzten Zeit in seiner Ehre wiederhergestellte Seb. Franck" genannt, vermutlich im Blick auf K. Holl und dessen starke Abwertung Francks in der zweiten und den späteren Auflagen seines Lutherbuchs [2]) („Luther und die Schwärmer"). Kü. verfolgt und betont in Band 1 und 2 den nachhaltigen Einfluß Francks auf das holländische Täufertum und erfüllt damit einen vor Jahrzehnten geäußerten Herzenswunsch des † Tübinger Franck-Forschers A. Hegler. Hegler schrieb 1892 in seiner heute noch lesenswerten Monographie: Geist und Schrift bei Seb. Franck: „Den größten Einfluß hatten Francks Schriften in den Niederlanden, wo sie in zahlreichen Übersetzungen verbreitet waren. Eine genauere Untersuchung darüber wäre erwünscht. Die Holländer haben schon so viel für das Verständnis Francks getan, daß auch dieser Wunsch auf Erfüllung hoffen darf." Kü. zitiert die obige Arbeit Heglers häufig. Mag auch die

1) Kritisch besprochen von Chr. Neff in: Menn. Gesch.Bl. 1940, S. 48—52.

2) Vgl. *meinen* Aufsatz in ThR 1940, S. 99 ff.: Seb. Franck im Lichte der neueren Forschung, und ebd. 1941, S. 32 ff. und 44: Täufertum . . . im Lichte der neueren Forschung I.

konfessionelle Luther-Renaissance unsrer Tage dem Taufgesinnten Kü vielleicht wenig Dank wissen, um so mehr die durch ihn geförderte For schung! Nicht als ob Kü. den Seb. Franck für das Täufertum in Anspruc nehmen wollte! Er stellt ihn auf die äußerste Linke und außerhalb de täuferischen Bewegung (S. 15). Franck hat den Täufern bei aller Würdi gung ihres religiösen und sittlichen Ernstes zwei wichtige Punkte bestritten ihre *Schriftauslegung* und ihre *Gemeindebildung:*

Die vom Geist *eingegebene* Schrift muß auch von ihm *ausgelegt* werden Das Buch selbst ist die Monstranz, nicht das Heilige; die Krippe, nicht Christus; die Scheide, nicht das Schwert; die Laterne, nicht das Licht Das Herz des Gläubigen, dem Gott sein Wort offenbart, ist eine lebendige Werkstatt des hl. Geistes. Bei Konflikten entscheidet die persönliche Über zeugung, das christliche Bewußtsein. Die *Gemeinde* macht aus Glaube und Gottesdienst immer etwas Äußerliches, das mit dem persönlichen, freien Charakter des Christentums streitet. Der Einzelne hat im religiösen Lebe die höchsten Rechte, die bei Vereinigung Schaden leiden (S. 15 f.).

Neben den Spiritualisten Franck stellt Kü. auf den linken Flügel de kurpfälzischen Täufer JAKOB KAUTZ[1]), nicht wegen seiner spiritualisti schen Schriftauffassung, sondern weil er die sichtbare Gemeinde hinter d unsichtbare zurückstellt. Den dritten Platz, immer noch links, erhält HAN DENCK, nach kurzem Prozeß aus Nürnberg 1527 vertrieben: „unter alle Täufern sicher der reichste und tiefste Geist" (S. 16). Auch er lehrt da innere Wort, will es aber geläutert haben durch das äußere. Der Gemeind weist er nur einen untergeordneten Platz an, will sie aber durch den Ban von der Welt absondern[2]).

Auf den *rechten* Flügel kommt *Michael Sattler*, der „fromme, standhaft Märtyrer, den Gegner wie Butzer und Kapito mit Ehrerbietung nennen" Er sieht in der buchstäblichen Schriftautorität die unantastbare Grund lage, in der Gemeinde das von Christus selbst zu seinem Eigentum gereinigt Volk. Damit ist die alte Grundlage der Schweizer Täufer wieder erreicht.

Sehr lehrreich ist in diesem Zusammenhang Kü.s Urteil über JAKO HUTER. Dieser hat mit kräftiger Hand den drohenden Verfall der Mähr schen Gemeinde abgewandt und den eingeführten Kommunismus befestig Aber welche Erstarrung ist dadurch eingetreten! Kein Familienleben, kein Freiheit für Eheleute. Die Gemeinde bestimmte die Heiraten, sie entzo die Kinder den Eltern kurz nach der Geburt. . . . Tag für Tag bewegte sic das eintönige Leben in denselben engen Grenzen. Jeder Drang nach persön licher Freiheit hatte den Bann zur Folge" (S. 17).

Dem freigesinnten Holländer Kü. ist diese Überwertung der Gemeinc

1) Vgl. *meinen* Forschungsbericht VI in ThR 1943, S. 62 f. (Kautz).

2) III, ebd. 1941, S. 183 ff. (Denck), sowie die betreffenden ML-Artikel.

den „Haushaben" ein Abscheu. Aber sehr anschaulich ist diese Darellung: „Von links nach rechts gehend finden wir einerseits die Auffassung, aß die Persönlichkeit alles ist, die Gemeinde nichts; andrerseits den Gegenatz: die Gemeinde alles, die Persönlichkeit nichts. Dazwischen liegen, in ielfältiger Schattierung, die Übergänge" (S. 17).

Die sich aufdrängende Frage, welche Richtung die Oberhand nehmen ollte, beantwortet Kü. mit dem Hinweis auf das, was SATTLER und DENCK egen Ende ihres Lebens getan haben, beide 1527 †. SATTLER hat zu Schlatt m Randen 1527 einer Ältestenversammlung seine bekannten 7 Artikel zur Regelung des Gemeindelebens vorgelegt, betreffend Taufe, Bann, Brotrechen, Absonderung, Hirten, Schwert und Eid [1]).

Kü. nimmt S. 18 Stellung gegen das „große Lob", mit dem sein Amsterlamer Vorgänger S. Cramer in B.R.N. V, 593 ff. Sattlers 7 Artikel herausgab. Nur zu einem kleinen Teil läßt Kü. diese Anerkennung gelten, denn Sattlers Artikel hielten wohl verkehrte Einflüsse von der Gemeinde fern, beschränkten aber die weitere Entwicklung und ließen keinen Platz für freies Wachstum. „Hier war der erste, scheinbar unschuldige Schritt getan in eine bedenkliche Richtung; die Autorität der Gemeinde ging auf Kosten der persönlichen Freiheit." Der letzte Schritt HANS DENCKS, auf den Kü. hinweist, war das bekannte Glaubensbekenntnis kurz vor seinem Tod in Basel, das dann Ökolampad mit Triumph als Dencks „Widerruf" herausgab [2]), ganz mit Unrecht, denn Denck nahm in diesem „durch seine Tiefe und Innigkeit ergreifenden Zeugnis" gar nichts zurück, eher ging er noch weiter in der Annäherung an Seb. Franck. Er will nicht mehr taufen, bis ihn Gott besonders dazu beruft. Er sieht, daß unter den Brüdern die Gemeinde einen zu großen Platz einzunehmen begann, daß sie zu sehr am Äußerlichen hingen" (S. 19).

Der warmherzige Nachruf auf Denck, mit dem Kü. das 1. Kapitel von Band I schließt, zeigt deutlich seinen eigenen religiösen Standpunkt an; nicht „rechts", sondern „links", bei Franck und Denck steht der taufgesinnte Gelehrte und hält seinen Schild über beide. Offenbar ist der Mennonitische Geschichtsverein auf dem rechten Weg, wenn er die Neuherausgabe von Dencks Schriften mit Biographie und Erläuterungen plant; denn Kü. schreibt: „Zu dem Leser von unsrer Zeit spricht Denck noch unmittelbar. .. Begreiflich ist die Überraschung der Geschichtsforscher des 19. Jahr-

1) W. PLETSCHER wies in Menn. Gesch.Bl. V, 1940, S. 20 f. Schleitheim, Kt. Schaffhausen, als Tagungsort dieser Synode nach. H. BÖHMER gab 1910, W. KÖHLER 1908 den deutschen Text heraus, Böhmer in 2. Aufl. 1921. Vgl. WENGER in MGR 1945 Nr. 4.

2) Vgl. *meinen* Täuferforschungsbericht III in: ThR 1941, S. 184 f.

hunderts, die bei der ersten Kenntnisnahme von Dencks vergessenen Schr
ten darin verschiedene Gedanken ihrer eigenen Zeit wiederfanden" (S. 1
Den allmählichen Sieg der strengen Richtung unter den Täufern b
trachtet Kü. schließlich providentiell im Blick auf die losbrechende V
folgung, wo die *Gemeinde* für viele eine unentbehrliche Stütze war. Wu
die Verfolgung in Süddeutschland heftiger als in der Schweiz, so schrei
Kü. dies der noch frischen Erinnerung an den Bauernkrieg und der Furc
vor dessen Wiederholung zu [1]). Apokalyptische Predigt wurde als Drohu
mit Gewalt mißverstanden. Nichts half den Verfolgten der gutmütige Spe
ihres „stillen Freundes" Seb. Franck, der schrieb: „Wenn ich Kaiser, Pap
oder selbst der Sultan wäre, hätte ich von keinem Volk der Erde weni
Aufruhr zu befürchten als von dieser Sekte" (S. 20). Der Individualism
im Täufertum zeigte nach Kü., der hier sehr objektiv urteilt, in den schwer
Verfolgungszeiten auch seine bedenkliche Seite, indem zuerst die Führ
durch Haft und Märtyrertod ausfielen und die meisterlos gewordene B
wegung dann in Fanatismus ausartete. Seb. Franck, der einzige Zeitgenos
der in seiner „Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel" schon 1531 u
befangen über das Täufertum schrieb, hat diesem dort sehr frühe und offe
herzig bereits allerlei Extravaganzen in Lehre und Leben vorgehalte
Diese blieben auch nach Kü. nicht immer unschuldig: Der Fanatismu
unter der furchtbaren Verfolgung immer neu aufflammend, verführte
und dort zu religiösem Wahnsinn und zu Sittenlosigkeit, vgl. die Nack
läufer in Amsterdam [2]) und die übrigens sehr seltenen Fälle von *täuferische*
Bildersturm, während derselbe im *Luthertum* so viele unersetzliche kirc
liche Kunstwerke zerstörte. Zu den gefährlichen Erscheinungen zählt K
auch die von Hans Hut [3]) und seinem Anhang gehegten und gepredigte
chiliastischen Träume, die bei der nahe geglaubten Wiederkunft Chris
das bisher nur mit dem Wort geübte Gericht über die Sünder dann m
dem Schwert abzuhalten sich anmaßten.

So erscheint dem taufgesinnten Historiker der Arabaptismus ums Jah
1530, wo er in Holland eindrang, als eine zwar noch junge, aber schne
entwickelte Bewegung von beispielloser biblischer Treue, eine von der We
abgesonderte Frömmigkeit mit tätiger Bruderliebe, ein Leidensmut, fü
den Sterben Gewinn ist, aber auch mit bedenklichen Entartungserschei
nungen, mit einem feurigen Geist, der im Guten wie im Bösen nichts hal
tun kann, eine verwirrende Vielheit persönlicher Auffassungen, aber a
fester Punkt in der Dünung erscheint die Gemeinde Gottes.

1) Zahllose Verhöre gefangener Täufer fragen immer wieder nach dem Pla
eines neuen Aufruhrs, vgl. die süddeutschen Täuferakten.

2) Vgl. W. Kühlers Weltkonferenzvortrag in Basel 1925, S. 56.

3) Vgl. Artikel „Hut, Hans", ML II, 370 ff., von J. Loserth.

Im zweiten Kapitel untersucht Kü. den *Nährboden für das Täufertum Holland.* Er findet ihn in der bodenständigen devotio moderna und beft sich hiefür u. a. auf das bekannte Buch seines Landsmanns J. Huiga: „Herbst des Mittelalters", und auf desselben Verfassers „Erasmus". dem großen Humanisten, den Kü. ebenso liebevoll herausstellt wie den b. Franck, sieht er den eigentlichen Reformator der Niederlande: „Se n icher Geist strahlt aus nach so vielen Richtungen, daß er an alle Parteien r Reformation etwas mitgegeben hat; aber unter diesen Gruppen ist ine einzige, mit der er in dem Tiefsten seines Wesens näher verwandt ır als mit den Täufern" (S. 40). Über diese Beurteilung des Rotterdamers ätte sich eine Diskussion mit Kü. führen lassen, die hier der Raum veretet.

Melchior Hofmann, dem das 3. Kapitel gewidmet ist, und dessen eibende Bedeutung andre Forscher in der Verpflanzung des Täufertums m Süden nach dem Norden erblicken, hat nach Kü. verhängnisvoll gerkt, indem er den Nachdruck vom Individuum wegverlegte in die Geeinschaft und durch seine Mystik Verwirrung schuf, und zwar religiös und litisch.

In den zwei folgenden Kapiteln über *Münster* und dessen führende Männr, über Rothmann und seine aufreizende Hetzschrift „Von der Rache" an de Wrake), erreicht Kü. einen dramatischen Höhepunkt des 1. Bandes. ein Urteil über diese blutigen Revolutionäre legt er wiederholt in das eine mphatische Wort: „heillos". Überraschend wirkt, wie sehr Kü. das Verıgen der Staatsgewalt und der römischen Kirche in dieser ersten Krisis edauert: „der Statthalter von Holland zeigte sich 1534 nur gelegentlich in einem Gebiet. Die Kirche tat nichts." Die Psychologie der Revolution, eschürt durch irre Verbrecher, denen niemand rechtzeitig entgegentritt, at Kü. erschütternd herausgearbeitet, insbesondere für deutsche Leser.

Der Täuferkonvent von *Bocholt* im August 1536 (6. Kapitel) hat die aurige Aufgabe des Wiederaufbaus im Trümmerfeld. Gemäßigte Anhänger bbe Philips', die Obbiten, und Melchior Hofmanns, die Melchioriten, treffen ch mit den radikalen Resten des Münsterschen Fanatismus, den Batenurgern, und den Joristen, den Leuten des David Joris. Obbe Philips hatte war seinen eigenen Bruder Dirk zum Bischof geweiht, aber es fehlte eine arke Persönlichkeit, die Ordnung in das Chaos bringen konnte. So verıochte sich David Joris vorzudrängen, den Kü. sehr ungünstig beurteilt. Hätte Kü. das 1937, erst 5 Jahre nach seinem 1. Band (1932), erschienene Werk des amerikanischen Gelehrten Roland H. Bainton (Yale University, New Haven, Connecticut) gekannt: „David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert" — er hätte wohl kaum günstiger über D. J. geurteilt, denn das fleißige Werk aus amerikanischer Feder ist eine

bewußte literarische Rettung seines „Helden" und vermag eben dar
nicht voll zu überzeugen [1]).

Menno Simons war in Bocholt nicht zugegen, sondern lebte damals
seinem Versteck zu Groningen.

Im 7. Kapitel macht uns Kü. mit den genannten drei Täuferführe
MENNO, DAVID, OBBE näher bekannt, kritisch, aber nicht parteiisch. D
Stimmung des Erzählers gegenüber diesen kleineren Geistern ist freili
etwas gedämpft, nicht so gehoben, wie wenn er von Seb. Franck oder v
Erasmus spricht, das Urteil über den unlauteren David Joris von gerech
Schärfe: „Tüchtig und würdig steht gegenüber dieser unreinen Gestalt
minder begabte Menno" (S. 243). Ist schon bei Menno und David ein starl
literarischer Einfluß der Gedanken Francks längst bekannt [2]), so weist
nunmehr nach, daß Obbe seiner täuferischen Bruderschaft geradezu untr
wurde unter der Einwirkung der spiritualistischen Ideen Sebastians,
die Obbe durch das abschreckende Erlebnis mit Münster und mit D. Jo
geradezu vorbereitet war. Nicht zum Katholizismus oder zum Libertin
mus, wie man vermutet hat, sondern zu Francks unsichtbarer Kirche le
er zurück, in die Einsamkeit; 1541 vor seinem „Abfall" verläßt er
Niederlande, bleibt aber „taufgesinnt" (S. 231), bis Menno den Bannstr
gegen ihn schleudert (S. 239).

Eine der letzten Arbeiten des Täuferforschers Walther Köhler in Heid
berg war die eingehende Besprechung von Kü.s erstem Band im AH
Bd. 38, 1941, S. 349 ff. Dankbar genoß der greise Gelehrte noch das sch
Werk. In seiner Anzeige hob er das 8. Kapitel besonders hervor: „Ei
der schönsten Kapitel in Kühlers Buch, mit persönlicher Wärme geschrie
ist das über die Märtyrer, in denen das religiöse Leben . . . und das gedul
ertragene Leiden geschildert wird. Hier bricht die tiefe Religiosität die
Kreise ergreifend durch." Auch der scharfe literarische Gegner von K
Werk, der amerikanische Mennonit John Horsch, der in MQR VII, 19
Heft 1 u. 2 Kü. stark angriff, konnte doch nicht umhin, einzuräume
„Among his many merits, not the least is the excellent treatment of t
martyrs" [3]). Dem Gelehrten, der dieses Kapitel schrieb, über welchem

---

1) Das Werk ist ausführlich gewürdigt in *meinem* Täuferforschungsbericht
ThR 1941, S. 29. Ernste kritische Bedenken ließen sich nicht verschweig
Vgl. auch BERGFRIEDS mehrgenannte Tübinger Dissertation S. 219 ff., 245

2) Vgl. *meinen* Täuferforschungsbericht I in ThR 1941, S. 32 (D. JORIS) u
44 (M. SIMONS).

3) JOHN HORSCH, Is Dr. Kuehlers conception of Early Dutch Anabapti
historically sound? HORSCH starb 1941, vgl. die ihm gewidmete Gedächt
nummer der MQR, 1947 Nr. 3, von mehreren Vff., mit Lichtbildern.

Leser unwillkürlich andächtig die Hände faltet, konnte doch auch ein Gegner die Bruderhand nicht verweigern.

Nach dieser Überschau über die acht ersten Kapitel des 1. Bandes (im ganzen 14) müssen wir uns der zuletzt erwähnten Auseinandersetzung zwischen neuerer holländischer und amerikanischer Täuferforschung zuwenden, die an Bedeutung ein Gegenstück hat etwa an dem deutschen Streit um H. Barges zweibändige Karlstadt-Biographie (1905 ff.), wo bekanntlich der Tübinger Kirchenhistoriker K. Müller als Hüter der Haltung Luthers gegen Barge, den Anwalt des „Schwarmgeists", auftrat [1]). So messerscharf, wie diese deutsche gelehrte Kontroverse ausgetragen wurde, hat zum Glück der amerikanische Mennonit Horsch gegen den taufgesinnten Holländer Kühler nicht gefochten. Aber ein Schatten ist doch auf das schöne Werk gefallen, und was zerpflückt ist, wird nicht wieder „herrlich, wie am ersten Tag".

Die amerikanische Kritik ging sehr besonnen vor. Eine wohlabgewogene redaktionelle Vorbemerkung des Hauptherausgebers der MQR, Harold S. Bender, des Kirchenhistorikers von Goshen College (Indiana), führte den Kritiker mit feinem Takt, aber großer Offenheit ein (S. 4): „In a critical disscussion in this issue J. H. rightly shows that the recent interpretation of early Dutch Anabaptist history by Professor W. J. Kuehler of Amsterdam is subject to criticism on this basis. He demonstrates that Dr. Kuehler has not altogether succeeded in faithfully and accurately interpreting the early Dutch Anabaptists. His method is, to state Dr. Kuehler's conclusions and then offer documentary evidence to the contrary. On such a basis it must be possible to arrive at the truth."

Mit unerbittlicher Logik stellt J. H. seinem Gegner nun nach einer kurzen Einleitung folgende Fragen:

1. Haben die sogenannten anabaptistischen Sekten eine einzige Bewegung gebildet? (J. H.: Nein!)
2. Sind die Münsteriten und die Evangelischen Anabaptisten zusammenzustellen? (J. H.: Nein!)
3. Hat die Sekte von Münster die Reinheit der Kirche auf Kosten der persönlichen Frömmigkeit überspannt? (J. H.: Nein!)
4. Haben die frühen Anabaptisten die Kirche und die lehrhaften Bekenntnisse in ihrer Bedeutung verkleinert? (J. H.: Nein!)
5. War die Bewegung der Schweizer Brüder beschmutzt mit Fanatismus? (J. H.: Nein!)

1) Vgl. K. Müller, Luther und Karlstadt, 1907. Derselbe, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910. Die ganze Streitliteratur faßte W. Köhler zusammen in: Göttinger Gelehrte Anzeigen 1912, Nr. 9. Vgl. auch Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. 37, H. 1/2.

6. War Menno Simons unorthodox und feige? (J. H.: Nein!)
7. War Adam Pastor der hervorragendste erste Leiter der niederländischen Anabaptisten? (J. H.: Nein!)
8. Haben die frühesten Anabaptisten den Begriff einer sündlos vollkommenen Kirche verteidigt? (J. H.: Nein!)
9. War der angebliche Perfektionismus der frühesten Anabaptisten schuld an unreinem Ehrgeiz der Leiter? (J. H.: Nein!)
10. Waren die Waterlandschen Mennoniten liberal (freisinnig)? (J. H.: Nein!)
11. War die Partei des Menno Simons den anderen unterlegen? (J. H.: Nein!)
12. Haben die Waterlandschen den Grundsatz der Wehrlosigkeit nicht angenommen? (J. H.: Nein!)
13. Hatte die Anwendung der Meidung zur Folge Mangel an christlicher Freundlichkeit und Höflichkeit? (J. H.: Nein!)
14. Was ists mit den „Mennonitischen Lügen? (J. H.: Nichts!)
15. Miszellen.

Dieses reichliche Dutzend inquisitorischer Fragen, die Horsch sämtlich verneint, hat etwas Bedrückendes. Zeit und Raum verbieten Eingehen auf Einzelnes. Aber es entsteht der Eindruck, als sei von einem Kunstwerk der feine Duft und Schmelz abgestreift. Das Ethos der Wahrheit, der H. dienen wollte, ist freilich allem bloß Ästhetischen übergeordnet.

W. Köhler, der in seine Besprechung von Kü.s erstem Band auch Horschs Kritik einbezog, hat ritterlich Kü.s Partei ergriffen: „Daß Kühler den modern-liberalen Blickpunkt wählt und von da aus Sympathie und Antipathie verteilt, ist richtig. Er verfolgt den Gang, wie die niederländischen Täufer Pioniere außerkirchlicher und undogmatischer Frömmigkeit wurden. Aber zu irgendwie tendenziöser Darstellung hat das nicht geführt" (ARG 1941, S. 353). Köhler gibt auch darin Kü. Recht gegen H., daß in der Stellung zum Dogma erhebliche Unterschiede vorhanden waren und daß der Perfektionismus nicht ganz aus der Geschichte des holländischen Täufertums zu streichen sei (ARG 1941, S. 354). Andererseits räumt Köhler ein, daß Menno von Kü. nicht gerade freundlich behandelt wurde. Aber Kritik an Menno, gegen die H. sehr empfindlich ist, hat z. B. der Verfasser des Menno-Artikels in ML Bd. III, S. 77—90, der deutsche Mennonit Chr. Neff, auch geübt, freilich in sehr schonender Form (a. a. O. S. 89 und 90)[1]). Neff bedauert dort den Mangel an theologischer Bildung und

1) Vgl. *meinen* Täuferforschungsbericht I, ThR 1941, S. 42 ff., über die Menno-Literatur. Eine wissenschaftliche Menno-Ausgabe mit einwandfreiem Text fehlt noch immer. Die neueste populäre amerikanische Auswahl ist: M. Simons Life and Writings (Scottdale 1936), by Harold S. Bender and John Horsch.

ie schroffe Äußerung von 1558 über den Bann bei Menno. Eine friedliche ortführung der Debatte zwischen Kü. und H. hätte vielleicht über Menno m ehesten zu einer Einigung führen können. Nannte doch Krahn in seiner enno-Monographie 1936 diesen Täuferführer einen Geistesverwandten von eb. Franck, dem „Liberalen" und Spiritualisten. Diese These verdient eitere Ausführung.

Übrigens hat Kr. in seiner umfassenden Übersicht über die holländische äuferliteratur (MQR 1944) zu dem Streit zwischen Kü. und H. auch tellung genommen: „Kühlers history is written in a splendid style and ith a perfect mastery of the Dutch sources. Howewer, in interpreting the reat changes that have taken place in Dutch Mennonitism and distributing ght and shadow between the conservative Mennonites and the progressive oopsgezinden he is not entirely impartial. It is on this weakness that the merican Mennonite historian, John Horsch, attacks. In many instances is criticism may be justified, but in general he shows a similar inclination the opposite extreme. . . . Thus it is not surprising that the interpretations f the two historians sometimes differ as widely as their geographic di-tance" (a. a. O. S. 209 f.). Kr. hat also die Pietät gegen seinen Amster-amer Lehrer Kü. vollkommen gewahrt. Das ist erfreulich. Von einer ortsetzung der Aussprache zwischen Kü. und H. berichtet Kr. (a. a. O.) ichts. Die einschlägigen Arbeiten des literarisch sehr fruchtbaren und ielseitigen Forschers H. in MQR 1934 ff. behandeln zwar auch Streit-unkte zwischen ihm und Kü., nennen aber, soviel ich sehe, Kü.s Namen nd Werk überhaupt nicht mehr.

Der 1940 erschienene 2. Band Kü.s wurde in MQR noch nicht angezeigt. och konnte Kü. in MQR XVII, 1943 Nr. 2 noch abdrucken seinen anziger Vortrag v. 1930, ins Englische übersetzt von J. SUDERMANN [1]). n Kü.s 2. Band (1940) liegt nur die erste Hälfte des zweiten Teils vor, 600—1735. Es ist dringend zu wünschen, daß das ML Bd. III, dessen tzte, 36. Lieferung (1942) bis zu dem Artikel „Obersülzen" geht, in den olgenden, durch amerikanische Bruderhilfe gesicherten restlichen Liefe-ungen (O—Z) den reichen Stoff von Kü.s Werk voll ausnutzen möge. Das ilt insbesondere für die noch ausstehenden Artikel aus holländischer Feder, . B. über Sozinianer, Vlaminger, Waterlander, über die *örtliche Täufer-eschichte* von De Rijp, Rotterdam, Utrecht, Zaandam. Biographischer Be-chtung wert sind die von Kü. im Vorwort seines zweiten Bandes hervor-ehobenen *Lokalforscher* Le Poole (für Leiden), van Slee (für Deventer), os (für Rotterdam). Andere, wie Berghuijs (für Utrecht), Foopma (für

[1]) „Dutch Mennonite Relief Work in the Seventeenth and Eighteenth Centu-ies." Vgl. S. 18. Anm. 1).

de Rijp), Lootsma (für Zaandam) können im dritten Band des ML bic graphisch nicht mehr erfaßt, aber für den geplanten Ergänzungsband vor gemerkt werden. Auf keinen Fall sollte der noch ungedruckte Rest vo ML III beziehungslos neben Kü.s Werk herlaufen, sondern von letzteren gespeist und getränkt werden. Das wäre der beste Dank an den Forsche Kü., unbeschadet der nötigen Kritik.

Wie umstritten MENNO in der holländischen Täuferforschung längst vo der Debatte zwischen Kü. und Horsch war, zeigen mehrere einschlägig Arbeiten von K. VOS, vor allem seine neben dem Werk von Kr. (1936 noch immer lesenswerte Menno-Biographie (1914); besonders interessa ist hier die Stellungnahme Kr.s, des besten heutigen Kenners, zu K. V Er sagt in seiner Übersicht (MQR 1944, S. 213) über dessen Buch: „Is we documented and gives evidence that the author is the best authority c the sources at this field. However, Vos does not remain on that high lev in interpreting and presenting the facts. His cold and rationalistic approac blinds him occasionally to the real forces at work and fails to create i terest and enthusiasm for the man of whom he is writing."

Auch mit Vos hat übrigens Horsch die Klinge gekreuzt in seinem Wer Menno Simons, this Life, Labors and Teachings (Scottdale 1916). Se fein kennzeichnet Kr. (a. a. O. S. 213 f.) die beiden Gegner und ihren Hinte grund: „Horschs conservative Mennonite background enabled him in ma instances to interpret Menno more accurately than Vos did, even thou he could not master the sources as well as Vos, who was a native of t country of Menno and a born archivist. Occasionally it seems as thou Vos finds a secret pleasure in ridiculing Menno's belief and teachin while Horsch's interpretations of them are sometimes of a defensive n ture." Der hier deutlich spürbare Gegensatz zwischen holländischem u amerikanischem Mennonitentum kam auf der Dritten mennonit. Weltko ferenz 1936 in *Amsterdam* nicht mehr zum Ausdruck, Professor Kühler nic mehr zum Wort. Den Bericht über Amsterdam gab Neff heraus.

Auf der Mennonitischen Welthilfskonferenz 1930 in *Danzig* hatte Kü. no gesprochen über: „Relief work as the expression of brotherly love in t past on the part of the Dutch brotherhood."[1]) In Amsterdam 1936 war c beauftragte Sprecher der A.D.S.. Pfarrer J. IJNTEMA von Leeuwarden. sprach im Rahmen des Generalthemas der Konferenz: „Die Mennoniten Geschichte und Gegenwart" über die Mennoniten der Niederlande (M 1937, S. 24 ff.). An einer Stelle seines Vortrags zitierte er — ein sympat scher und versöhnender Eindruck — das bekannte Märtyrerkapitel in K

[1]) Gedruckt in CHR. NEFFS Bericht über die Menn. Welthilfskonferenz Danzig, Karlsruhe 1930, S. 39—44. (deutsch).

erstem Band. Vergeblich sucht man in Ijntemas Ansprache den holländischen Kulturoptimismus und Liberalismus früherer Zeiten. Er se bst datiert n seiner Rede den Umschwung vom Jahr 1914: „World war and world risis have left us a little of the ethically optimistic idealism of the liberal faith in a progressive evolution. . . . We must dig deeper than the nineteenth century generation has done."

Das bekannte ökumenische Sammelwerk *Ecclesia* brachte 1934 eine „Selbstdarstellung" der Mennonitischen Gemeinden in den Niederlanden aus der Feder zweier holländischer Pfarrer. Diese haben von Kü. die Einteilung ihrer Geschichte in vier Zeitabschnitte übernommen: 1. Vom Anfang bis 1581 unter Verfolgung durch den Staat. 2. 1581—1672 zugelassen oder geduldet. 3. 1672—1795 anerkannt. 4. 1795 bis jetzt die Periode der Gleichberechtigung. Auch im Literaturverzeichnis ist Kü. (Bd. I, 1932) genannt.

Die übergroße Mehrheit der Gemeinden ist theologisch liberal, nur eine kleine Minderheit positiv. Das hindert aber die brüderliche Zusammenarbeit nicht. Die Gemeinden sind autonom und unabhängig, auch in der Pfarrerwahl und der Gottesdienstgestaltung, der Armenpflege, den Aufnahmebedingungen. Die A.D.S. hat keine gesetzgebende Gewalt. Die Ausbildung der Pfarrer erfordert fünf Jahre Studium am Seminar in Amsterdam und setzt die Reifeprüfung eines Gymnasiums voraus. Laienpredigt ist sehr selten, meist nur Notbehelf. Zum Pfarramt werden Frauen gleichberechtigt zugelassen.

Nach Erstehung von drei akademischen und zwei Seminarprüfungen wird der Kandidat (Proponent) wählbar. Fast überall haben Brüder und Schwestern aktives und passives Wahlrecht. Rege Pressearbeit, Mission auf Java und Sumatra, internationale Kongresse. „Lebendige Gemeinden" durch die seit 1917 bestehende „Gemeindetag-Bewegung", mit Ferienhäusern, Arbeitsgruppen, Bibelstudium für aktivistische Jugend, eigene Werbeblätter, eine Art Pietismus[1]). Der „Gemeindetag" zum erstenmal 1925 auf der Weltkonferenz in Basel offiziell vertreten, vgl. die dortige Rede von Pfarrer Nijdam, Bericht S. 70.

Der Anfang unseres Jahrhunderts zeitigte noch ein großes wissenschaftliches Werk von echt holländischem enzyklopädischem Geist: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, einen sorgfältigen Neudruck von seltenen täuferischen Lehr- und Streitschriften des 16. Jahrhunderts in den zuverlässigsten Texten, das Hauptwerk des Amsterdamer Professors S. Cramer, gemeinsam mit Professor Pijper in Leiden. Cr. bearbeitete vier Bände und schrieb ausgezeichnete kenntnisreiche Einleitungen. Von 1904 bis 1912 er-

1) Vgl. Artikel: Gemeindetag-Bewegung, ML I, 59 f. v. Nijdam.

schienen zehn gewichtige Bände. Sie machen anschaulich, daß die holländische Reformationsgeschichte Täufergeschichte ist. Den Abschluß des monumentalen Werks erlebte Cr. nicht mehr. Er starb 1913 [1]). Die Schlußbände bearbeitete Pijper ebenso musterhaft. Inhaltsangaben der einzelnen Bände verbietet der Raum. Bd. II enthält z. B. das Märtyrerbuch Offe des Heeren (1562) und andere Märtyrerdokumente, Bd. VII Streitschriften, Bd. X Schriften der Brüder Obba und Dirk Philips usw.

Für das Studium des Einflusses von Seb. Franck auf das holländische Täufertum sowie auf reformierte und katholische Gegner ist das Werk unentbehrlich. Würdig reiht es sich dem amerikanischen Corpus Schwenckfeldianorum an, das heute 15 Bände zählt. Es bleibt nur der Wunsch, daß die von Bruno Becker in Amsterdam vorbereitete zehnbändige Ausgabe der Werke von D. V. Coornhert auch bald erscheinen möge [2]). Lehrer und Forscher wie S. Cramer und sein Nachfolger W. Kühler konnten sich bei dem intimen, nicht durch hohe Besucherzahlen erschwerten Unterricht am Seminar und an der Städtischen Universität zu Amsterdam in Jahrzehnten tüchtige Mitarbeiter für die taufgesinnte Geschichtsforschung in holländischen Fachzeitschriften heranbilden. Aber auch dem deutschen ML kam die Amsterdamer historische Schulung zugute, vgl. das Mitarbeiterverzeichnis in Bd. I und II mit den zahlreichen Namen von gelehrten holländischen Pfarrern. Als einer von vielen sei hier genannt N. van der Zijp, Prediger in Joure, dem wir große und wertvolle Artikel in Bd. II und III des ML verdanken, vor allem den über die Niederlande (III, 225 ff.) [3]). Der Spezialist für Menno-Forschung C. Krahn ist zwar kein gebürtiger Holländer, aber Schüler von W. Kühler in Amsterdam, und begegnet uns als Verfasser auch in Bd. II und III des ML. Am I. und II. Bd. hat der mehrgenannte inzwischen verstorbene K. Vos, ein Vetter Kühlers, mitgearbeitet. Das ML ist nicht zu denken ohne diese gründlichen Studien holländischer Gelehrter. Wie in der deutschen, so erscheint auch in der holländischen, französischen und amerikanischen „schönen" Literatur das geschichtliche Leben des Täufertums oft ins Romanhafte tendenziös verzerrt. Daher ist zu begrüßen der umfangreiche Artikel über die Mennoniten in der Literatur dieser Völker, der über Holland von H. F. W. Jeltes verfaßt, in deutscher Sprache in ML II, 669—672, in englischer Übersetzung in MQR 1937, 42—155.

1) Über S. Cramer vgl. den Artikel von F. L. Fleischer in ML I, 377 ff. mit Cr.s Bild.

2) Vgl. B. Becker, Bronnen tot de Kennis van het leven en de werken van D. V. Coornhert, 1928.

3) In seinem statistischen Schlußabschnitt gibt van der Zijp die Gliederzahl der niederländischen Gemeinden vom Jahr 1940.

Ein neues Feld der Täuferforschung, das wir aber jetzt nicht mehr betreten können, sondern für den Bericht über die amerikanische Literatur zurückstellen müssen, hat der im zweiten Weltkrieg von Wien nach USA. übergesiedelte R. FRIEDMANN, jetzt eine wertvolle mennonitische Lehrkraft im College zu Kalamazoo (Michigan), angebaut in MQR 1941: „Dutch Mennonite Devotional Literature from Peter Peters to Johannes Deknatel, 1625—1753", und MQR 1943: „Mennonite Prayer books, Their Story and Their Meaning". Kr. urteilt in seiner Übersicht über Worship, Devotion and Literature (a. a. O. S. 219), daß diese Studien ein noch unerforschtes Feld der Forschung seien. FRIEDMANNS Pionierarbeiten auf diesem Gebiet sind im nächsten Abschnitt zusammenhängend zu würdigen. Für Holland hatte bis jetzt fast nur S. CRAMER einschlägige Arbeit getan, in DB 1900 und 1902. Dazu vgl. den Artikel „Gesangbücher" in ML II, für die mennonitischen Bibelübersetzungen ML I.

Die neueste Nr. der Zeitschr. „Mennonite Life" Juli 1948, bringt einen bebilderten Aufsatz: „Dutch Mennonites unite during crisis" von PIET VAN DER MEULEN. Der Vf. hat soeben seine Doktor-Arbeit geschrieben: „Die Entstehung der Allgemeinen taufgesinnten Sozietät", vgl. oben S. 5. Die Gründung der ADS 1811 fällt in die Zeit der Besetzung Hollands durch die Franzosen und der Einverleiburg in Frankreich durch Napoleon I. VAN DER MEULEN ist holländischer Mennonitenpfarrer. Die 1934 begonnene und noch fortgesetzte Reihe: Swarthmore College Monographs on Quaker History" will eine vollständige Geschichte des Quäkertums in Holland geben.

Der Krieg und das amerikanische Denken

Von Friedrich C. Sell

CHARLES A. BEARD, An American foreign policy. 154 S. New York, A. A. Knopf, 1940. — DERS., American foreign policy in the making 1932—1940; a study in responsibilities. 336 S. New Haven, Yale university press, 1946. — RUFUS D. BOWMAN, The church of the brethren and war, 1708—1941. 384 S. Elgin, Ill., The Brethren publishing house, 1944. — JAMES BRYANT CONANT, Speaking as a private citizen; addresses on the present threat to our nation's future. Cambridge, Mass., Harvard university press 1941. — ELY CULBERTSON, Total peace; what makes wars and how to organize peace. 344 S. Garden City, New York, Doubleday, Doran & company, 1943. — IRWIN EDMAN, World vision for world order. The review of religion Jahrg. X, S. 1. November 1945. — JOHN KNOX (Hsg.), Religion and the present crisis. 165 S.

Chicago, University of Chicago press, 1942. — Anne Morrow Lindbergh, The wave of the future, a confession of faith. 41 S. New York, Harcourt, Brace & company. 1940. — William M. Mc Govern, From Luther to Hitler. The history of Fascist-Nazi political philosophy. 683 S. Boston, Houghton Mifflin company. 1941. — Reinhold Niebuhr, Christianity and power politics. 226 S. New York, C. Scribner's sons. 1940. — Ders., The children of light and the children of darkness; a vindication of democracy and a critique of its traditional defence. 190 S. New York, C. Scribner's sons. 1944. — Ders., The nature and destiny of man; a Christian interpretation. I 300 S., II 329 S. New York, C. Scribner's sons. 1941. 1943. — Willard L. Sperry (Hsg.), Religion in the post-war world. 4 Bde. I. Religion and our divided denominations. II. Religion of soldier and sailor. III. Religion and our racial tensions. IV. Religion and education. Cambridge, Harvard university press. 1945. — Clarence K. Streit, Union now; a proposal for a federal union of the democracies of the north Atlantic. 315 S. New York, Harper & brothers. 1939. — D. Elton Trueblood, Studies in Quaker pacifism. Philadelphia, Friends peace committee. 1934. — Universities committee on postwar international problems. Final report. Problem analyses. Summaries of reports of cooperating groups. ca. 800 S. Boston, Universities committee and New York, Carnegie endowment for international peace. 1945. — William Allen White (Hsg.), Defense for America. 205 S. New York, Macmillan company. 1940.

Ein amerikanischer Verleger klagte vor kurzem, daß in den letzten acht Jahren auf dem Gebiet der Theologie in Amerika weniger produziert worden sei als zu irgendeiner entsprechenden Zeit der letzten hundertundsechzig Jahre. Wenn man die Jahrgänge der *Review of Religion*, die etwa der Theologischen Rundschau entspricht, durchgeht, findet man dies Urteil bestätigt, wenigstens was umfangreiche und gelehrte Werke angeht. Dabei hatten die amerikanischen Theologen nicht unter Papierknappheit und politischen Beschränkungen zu leiden. Der Grund ist der, daß sie sich vielmehr Aufgaben zuwandten, die besser in Aufsätzen als in Büchern zu behandeln waren. Man hat einmal den Unterschied zwischen der europäisch-kontinentalen und der amerikanischen Auffassung von der Religion dahin definiert, daß erstere mehr quietistisch und letztere mehr aktivistisch gerichtet sei. Das erklärt sich ungezwungen aus der praktischen Tradition der Amerikaner. Jede theoretische Analyse eines Problems, einer Situation mündet in die Frage: „What can we do about it?" Von Amerika gesehen wirkt das Überwiegen der Theorie in Deutschland erstaunlich. Wenn es darauf ankommt, die jungen Leute von den überfüllten akademischen Berufen abzulenken und auf das einzig aussichtsreiche Gebiet des Bauhandwerks hinzuweisen, so publiziert man in Deutschland ein Lesebuch des Handwerks, in dem man die schönen Worte findet, die Goethe darüber gesprochen hat. In Amerika würde man ein Buch schreiben, wie man mit einem Hammer

einer Säge und drei Nägeln ein Haus baut. Auf kirchlich-religiösem Gebiet kommt noch etwas anderes hinzu. In Deutschland konnte sich die Kirche für lange Zeit von dem öffentlichen Leben distanzieren. In Amerika ist das nicht möglich, denn alle Kirchen sind ja auf das lebendige Interesse ihrer Gemeinden angewiesen und können keine Winkelexistenz führen. So greifen denn religiös bestimmte Richtungen in das politische Leben ein. Die nächst der *New York Times* best redigierte und informierte Zeitung des Ostens ist der *Christian Science Monitor*, der nur in einer Sonderbeilage für die Anschauungen der Christian science Propaganda macht. Die am weitesten verbreitete christliche Wochenschrift *The Christian Century* nimmt zu allen politischen und Tagesfragen Stellung. Diese Verquickung von Religion und praktischem Leben bestimmte auch die Tätigkeit der führenden Theologen im letzten Jahrzehnt. Die Zeit des zweiten Weltkrieges war für die Amerikaner genau so wie für die anderen Völker eine Periode der Spannung und Erregung, stärker oder schwächer, je nachdem das Leben des Einzelnen betroffen war. Die geographische Lage spielte auch eine Rolle. Die Menschen im mittleren Westen, 3000 Kilometer vom Atlantischen Ozean entfernt, fühlten sich naturgemäß weniger von den Dingen berührt, die sich an dessen anderer Seite abspielten, als die Bewohner der östlichen Staaten und ihrer alten Handels- und Kulturzentren, die im ständigen materiellen und geistigen Austausch mit Europa stehen.

Die Theologie also konnte nicht umhin, zu den Fragen der Zeit Stellung zu nehmen und nicht nur in einer beiläufigen Weise. Man empfand deutlich, daß mit diesem Krieg das Christentum aufs tiefste erschüttert und gefährdet wurde. Zu welchen Ergebnissen die Erörterung gelangte, soll im folgenden dargestellt werden. Es ergibt sich dabei die Notwendigkeit, auch das Denken der Nichttheologen in die Betrachtung einzubeziehen. Priesteramt und Laienpredigt sind nicht streng geschieden in Amerika. Ein Naturwissenschaftler mag ebensogut einmal die Kanzel besteigen wie ein Literaturprofessor. Und das theologische Denken über das Problem des Krieges war ja nur ein Teil der Debatte, die die ganze Intelligenz bewegte. Sie drehte sich um zwei große Probleme: die Stellung zum Kriege und die Aufgaben der Nachkriegszeit.

I.

Der Ausbruch des Krieges im Jahre 1939 fand Amerika in einer fast grotesk paradoxen Situation. Die Antipathie gegen den Nationalsozialismus war bis dahin in der öffentlichen Meinung viel stärker zum Ausdruck gekommen als in England und Frankreich; an der „appeasement" Politik Chamberlains in München wurde herbere Kritik geübt als in London oder Paris. Ebenso stark aber war die Abneigung, in den nun ausbrechenden

Kampf einzugreifen, und das bedeutete eine schwere Enttäuschung für England und Frankreich, die auf baldigen Beistand gerechnet hatten. Die Abneigung gegen den Nationalsozialismus war nicht eine Antipathie gegen alles Deutsche. Im vorigen Krieg hatte man aufgehört, Bach und Beethoven zu spielen und Deutsch zu lernen. Das wiederholte sich nicht. Aber an zwei Punkten war man durch den Nationalsozialismus gereizt. Die Rassenverfolgung Hitlers empörte nicht nur die jüdischen Amerikaner, die Philanthropen, die für die hunderttausend Flüchtlinge sorgen mußten, und die Liberalen, welche in Amerika selbst gegen Rassenvorurteile, vor allem in der Negerfrage, kämpften. Sie negierte ja die Grundlage des amerikanischen Volkstums, das Zusammenwachsen und Zusammenschmelzen einer Nation aus den allerverschiedenartigsten rassischen Bestandteilen. In zweiter Linie kamen dann Hitlers Angriffe auf die Demokratie. Der einsichtige Amerikaner kennt die Schattenseiten des demokratischen Systems, das langsame Arbeiten der Regierungsmaschine, die Unberechenbarkeit der Politik, die Gefahren der Korruption, aber er ist bereit, den Preis für sie zu bezahlen, denn ihm erscheint, um mit Leibniz zu reden, die Demokratie immer noch die beste unter allen möglichen Regierungsformen. Indessen ging das nicht so weit, daß man andern Völkern nicht das Recht zubilligte, anderer Meinung zu sein. Gegen Mussolini und den Faschismus hegte man in Amerika keine Feindseligkeit, bevor er sich mit Hitler und der Rassenverfolgung solidarisch erklärte. Hingegen spielte in der Abneigung gegen den Nationalsozialismus enttäuschte Sympathie eine Rolle. In den zwanziger Jahren hatte man sie Deutschland als dem „underdog", dem Unterlegenen, in steigendem Maß gespendet. Man hatte bewundert, wie schnell die Weimarer Republik Ordnung geschaffen hatte in dem Nachkriegschaos. „The republic triumphant" schloß Elmer Luehrs Buch *The new German republic* im Jahr 1929. Und nun waren alle demokratischen Eigenschaften und Züge in dem deutschen Bild von Hitler in ihr Gegenteil verkehrt worden.

Eben so stark jedoch wie die gefühlsmäßige Abneigung gegen den Nationalsozialismus erwies sich die Abneigung, an einem Kampf gegen ihn aktiv teilzunehmen. Sie beruhte zunächst auf der Friedensliebe, welche eine Demokratie wie die amerikanische von Natur aus besitzt. Ihre Politik wird ja nicht nur durch die organisierte öffentliche Meinung, das heißt durch die Zeitungen und die Radioberichte der verhältnismäßig wenigen, welche mit dem Ausland in Berührung stehen, bestimmt, sondern durch die einzelnen Bürger, den Farmer, den Arbeiter, den Geschäftsmann, der seinem Abgeordneten und seinem Senator schreibt, und die Gesetzgeber hören sehr genau auf die Stimmen auf dem Lande, von denen ihre Wiederwahl abhängt, und üben Einfluß auf die Regierung im Sinn ihrer Wähler. Ohne die Zustimmung des Kongresses aber kann der Präsident nicht einen Krieg er-

lären. Der friedliche Bürger hat in keinem Lande Lust, sich und die Seinen nnötiger Lebensgefahr in einem Krieg auszusetzen, was auch immer seine Gefühle über die Händel der übrigen Welt sein mögen.

So war denn auch die Politik der Vereinigten Staaten in den zwei Jahrehnten nach dem ersten Weltkrieg sehr friedlich gewesen. Man hatte aberüstet, die Flotte reduziert, keine neuen Schiffe mehr gebaut. Die Landrmee von zweihunderttausend Mann verlor sich sozusagen in dem ungeheuen Land. Mit dem Kellogg-Pakt von 1928, der auf amerikanische Initiative in abgeschlossen war, schien der Friede garantiert zu sein. Als in den reißiger Jahren diese Aussicht sich verschlechterte, suchte man durch as Neutralitätsgesetz Amerika von möglichen europäischen Verwickngen fernzuhalten, indem man die Ausfuhr von Kriegsmaterial in Kriegszeiten verbot. Dieser auf den Selbsterhaltungstrieb gegründete raktische Pazifismus ließ sich nicht von den Leitern der auswärtigen olitik ignorieren.

Wie sollten sie nun nach dem Ausbruch des Krieges verfahren? Roosevelt ah früh genug, daß die Erhaltung der Unabhängigkeit Frankreichs und Englands ein politisches Lebensinteresse der Vereinigten Staaten war, und estrebte sich, diese Länder soviel wie möglich zu unterstützen. Die Mildeung und spätere Aufhebung des Neutralitätsgesetzes, die Lieferung von Zerstörern im Austausch gegen Stützpunkte und das Leihpacht-Gesetz von 941 waren Schritte auf diesem Wege. Der Zusammenbruch Frankreichs nd die Wahrscheinlichkeit einer Katastrophe Englands im Sommer 1940 erursachte die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht. Im Herbst jenes Jahres hätte ja die nordatlantische Küste von zwei in Kanada landenden Panzerdivisionen mit Leichtigkeit erobert werden können. Allmählich wurden die Staaten zum Arsenal der Demokratie, und die Flotte übernahm es, ie Lieferungen aus diesem Arsenal zu sichern. Aber weiter konnte Roosevelt icht gehen, wollte Amerika nicht gehen.

Äußerlich gesehen vollzog sich eine Umstellung vom waffenlosen Pazifisnus zur Aufrüstung ähnlich wie in Deutschland von 1933 bis 36. Der Unterchied bestand nur darin, daß sie im Licht der breitesten Öffentlichkeit nter leidenschaftlicher Erörterung des Für und Wider geschah.

An diesen Debatten nahm die amerikanische Intelligenz den lebhaftesten nteil. Intellektuelle gründeten das *Committee to defend America by aiding he Allies*, kurzweg das *William Allen White Committee* genannt nach seinem Vorsitzenden, einem geachteten Journalisten und Biographen von Wilson nd Coolidge. In dem von ihm herausgegebenen Aufruf zur Verteidigung merikas kamen die Präsidenten der Universitäten Harvard und Yale zum Wort, aber auch Henry Sloane Coffin, der Leiter des *Union Theological Seminary*, der führenden theologischen Hochschule des Landes.

Intellektuelle gaben auch den Anstoß zur Gründung der entgegengesetzten Druckgruppe, des *America First Committee*, das auf jede Weise Amerika vo dem Kriege fernhalten wollte.

Die beiden miteinander ringenden Organisationen standen unter de Schatten der Vergangenheit, besonders dem der zwanziger Jahre. Nach de letzten Weltkrieg hatten sich die Intellektuellen Amerikas fast einmüti für den Völkerbund Wilsons eingesetzt. Die tragische Geschichte jener Zei ist in Deutschland sehr wenig bekannt. Wilson unterschrieb den Versaille Vertrag, der die Vereinigten Staaten zum Mitglied des Völkerbundes un zum mitverantwortlichen Schützer des Weltfriedens machte. Er hatte di Mehrheit des Kongresses für sich, aber nicht die zwei Drittel des Senats, di nötig sind, um einen internationalen Vertrag zu ratifizieren. Damals de battierte das ganze Land, Wilson machte eine heroische Anstrengung, di Nation gegen den Senat aufzurufen, aber er brach auf der Reise durch da Land physisch zusammen. Das Scheitern der Völkerbundsidee war ein tiefe Enttäuschung für alle Idealisten. Wofür hatte man denn gekämpf wenn nicht für eine bessere Organisation der Welt? „Wir kämpften, siegte und liefen dann davon", hieß es. So begann man sehr skeptisch zu denke über den Krieg, die Ereignisse und Gründe, die ihn verursachten, skeptisc auch über die großen Worte, die materielle Interessen verdeckten. Mun tionsfabriken und Bankiers wurden beschuldigt, Amerika 1917 in den Krie getrieben zu haben, die Kriegspropaganda aller Völker wurde mit größt Objektivität analysiert. Man erfüllte sich mit Mißtrauen gegen jeden Appe an einen sentimentalen Patriotismus und Idealismus. In dieser Skeps wuchs vor allem die gebildete Jugend zwischen 1920 und 1935 auf; sie lernt viel eindringlicher die Mängel und Fehler des amerikanischen Systems z sehen als seine Leistungen zu würdigen. Diese Situation umriß besonde scharf in Ansprachen und Aufsätzen JAMES BRYANT CONANT, der Präs dent von Harvard und spätere Organisator der Naturwissenschaft im Krieg dienst. So enthielt er sich wie auch alle anderen Autoren in dem von d White Gruppe herausgegebenen Buch *Defense of America* jeden ethische Schlagworts, um sich nicht der Antwort auszusetzen: „Das haben wir d mals auch schon gehört." Alle diese Gelehrten und Politiker argumentiert rein nüchtern und praktisch: Was würde aus uns und unserem Leben, wer Hitler Europa und mit ihm Afrika vollkommen beherrscht? Südameri bis zum Rio Grande würde ohne Widerstreben unter seinen wirtschaftliche und politischen Einfluß gebracht und daran könnte die im Pazifik stati nierte amerikanische Flotte ihn nicht hindern. Wir werden vom Welthand abgeschnitten, müssen aufrüsten und dauernd in einer Kaserne leben, oh doch viel Aussicht auf Erfolg zu haben, wenn es einmal zum Konfli kommt. Der aber ist unvermeidlich, da Diktatoren nicht stille stehen kö

en. So werden wir ein streng reglementiertes Leben führen müssen, und ieser Gedanke ist jedem Amerikaner unleidlich.

Die entgegengesetzten Schlüsse aus der Situation zogen die Isolierungsolitiker unter den Gebildeten. Sie unterstrichen die Skepsis der zwanziger ahre, die sie selbst gelehrt hatten. Ihr Wortführer war der Historiker HARLES A. BEARD, Verfasser einer berühmten amerikanischen Kulturschichte, die in drei Teilen erschien, *The rise of American civilization* (1928), *merica in mid-passage* (1939), worin die Wirtschaftskrise und die Geschichte es New Deals von 1932 bis 38 beschrieben wird, und endlich *The American pirit* (1942), das die Kulturidee Amerikas historisch analysiert. Beard ist n eigenwilliger Kopf und ein Mann von Charakterstärke; 1917 hatte er ine Professur an der Columbia Universität aufgegeben als Protest gegen ie Entlassung pazifistischer Kollegen. Seither lebte er als Farmer und sehr roduktiver Forscher. Geschichtliche Vorurteile und Traditionen zu prüfen nd umzustoßen, war ihm ein besonderes Anliegen. So hatte er schon früher achgewiesen, daß die Väter der amerikanischen Verfassung keineswegs die einen vom Heiligen Geist inspirierten Idealisten waren, als die sie in den chulbüchern figurieren, sondern ihre eigenen ökonomischen Lokalinteressen ehr wohl im Auge hatten, als sie die Verfassung schrieben (*An economic terpretation of the Constitution of the United States*, 1913). Den ersten Weltrieg verglich er mit dem Kampf eines saturierten und darum friedlichen lten Seeräubers mit einem hungrigen jungen Piraten. In dem Buch *A oreign policy for America* (1940) suchte er die Aufgabe der Vereinigten taaten auf die westliche Erdhälfte zu beschränken. Drei Wege hatte bisher die auswärtige Politik Amerikas eingeschlagen; unter Washington und Ionroe war sie kontinental, unter Theodor Roosevelt imperialistisch (auf eine Eroberungen, Cuba und die Philippinen, hat Amerika inzwischen wieder erzichtet), unter Wilson war sie international mit dem Ziel, eine führende olle in der Weltorganisation zu spielen. Beard billigte die Abwendung des merikanischen Volkes von dieser Politik und die Isolierung. Seine Gründe ind wirtschaftlicher Art. Weder Völkerbund noch Kolonien können der berproduktion Amerikas einen Absatz bieten. Seine eigentlichen Märkte egen auf dem amerikanischen Kontinent, Nord und Süd, hier müssen auch lle kulturellen Kräfte eingesetzt werden. Nicht daß Kriege in Europa und sien die Vereinigten Staaten nichts angingen, aber man soll Verantwortchkeiten gegenüber andern Völkern einlösen nur unter Berücksichtigung er physischen, wirtschaftlichen und politischen Machtgrenzen der Vereinigten Staaten und unter Beobachtung der Pflicht, das Land vor verderblichen Abenteuern zu bewahren. Diese Ausdrücke waren reichlich age, unverkennbar aber war Beards Mißbilligung aller Aktionen, die bis ahin, das heißt bis zum April 1940, Amerika in den Krieg verwickeln

konnten, wie Roosevelts Aufruf zur Quarantäne von Angreifern im Jahr 1937, seine Mißbilligung der Judenverfolgung in Deutschland, sein Friedensbemühungen im Frühjahr 1939 und 1940. In dem 1946 erschienene Rückblick *American foreign policy in the making* sucht Beard seine inzwischen von den Ereignissen längst überholte Isolierungspolitik wenigstens insofern zu rechtfertigen, als er beweisen will, daß das ganze amerikanische Volk und selbst Roosevelt in seinen Anfängen die kontinentale Isolierung gebilligt habe und daß die Sabotierung des Völkerbundes keineswegs nur die Sache einiger engstirniger Senatoren wie Henry Cabot Lodge gewesen sei.

Neben Beard trat für die Isolierung Amerikas vor allem ein Robert M. Hutchins, der Kanzler der Universität Chicago, eine der bekanntesten und umstrittendsten Figuren im amerikanischen Bildungswesen. Mit jugendlichem Temperament war er seit Beginn seines Amtes für eine Reform der wissenschaftlichen Bildung im Sinn einer Rückkehr zum Humanismus eingetreten. Die vier Freiheiten Roosevelts nannte er in einer Radioansprache vom 23. Januar 1941 eine leere Anhäufung von Worten, ein Ziel, das jenseits des Erreichbaren läge. Amerikas erste moralische Verpflichtung sei diese Freiheiten den Amerikanern zu geben. Ein Kreuzzug für sie würde jedoch zu ihrem Verlust führen. Hier kam die Anschauung zum Ausdruck, daß in einem Krieg alle individuelle Freiheit restlos aufgehoben würde. Es hat sich später gezeigt, daß man mit einem Minimum an Beschränkung auskam; vor allem wurde die Freiheit der öffentlichen Kritik in keiner Weise beschränkt.

Bedeutenden Einfluß im Sinn der Isolierung übte ein kleines Buch von Anne Morrow Lindbergh, *The wave of the future*. Die begabte Schriftstellerin formulierte die politischen Anschauungen ihres Gatten, des einst so gefeierten ersten Ozeanfliegers. Beide waren in Deutschland von der Regierung gefeiert worden und hatten die Grundthesen der Goebbelsschen Propaganda aufgenommen, daß nämlich den jungen totalitären Staaten die Zukunft gehöre. Die Ausschreitungen und Grausamkeiten des Nazismus wurden als der schmutzige Schaum betrachtet, den die Welle der Zukunft mit sich führe, er werde bald versinken. Lindbergh vertrat diese Anschauungen dann in einem Redefeldzug, den das *America First Committee* veranstaltete und auf dem er großen Beifall namentlich bei den faschistisch gesinnten Gruppen fand. Bei der Mehrheit der Bevölkerung tat diese Tätigkeit seiner bisherigen Beliebtheit starken Eintrag, es häuften sich die Fälle in denen ihm Säle verweigert und nach ihm benannte Straßen umbenannt wurden.

Weder Lindbergh noch sein Gesinnungsgenosse, der Senator Burton K. Wheeler, gehörten zu den geistigen Menschen. Hintergrund und Motive ihrer Propaganda erschienen nicht einwandfrei. Auf einer ganz anderen und v

höheren Ebene bewegte sich die religiöse Auseinandersetzung über den Krieg.

II.

Bis zum Falle Frankreichs hatte niemand ernstlich daran gedacht, daß Amerika in den Krieg gezogen werden könne. Die Aufrüstung der Vereinigten Staaten im Sommer 1940 bezeugte, daß diese Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen sei. Das rief das religiöse Gewissen auf den Plan und es entspann sich eine bewegende Debatte. Am weithin sichtbarsten wurde sie ausgetragen in den Spalten des *Christian Century*. Der Herausgeber dieser Zeitschrift, Charles C. Morrison, war ein entschiedener Gegner jeder Intervention und ein eifriges Mitglied des *America First Committee*. „Fürchtet Hitler nicht", erklärte er in einer Predigt am 3. Juni 1940, „selbst wenn er Europa erobert. Seine Macht ist begrenzt durch die normalen Wege der Geschichte. Es ist Amerikas höchste Pflicht, eine Politik zu verfolgen, die diese Wege offen hält. Wir dürfen sie nicht durch die unsinnige Gewalt weiteren Krieges verstopfen lassen. Krieg ist der eingebildete menschliche Versuch, die Leitung der Geschichte aus der Hand zu nehmen, die sie wirklich lenkt." In Verfolg dieser mehr als anfechtbaren Logik griff er die „hysterischen Rüstungen" der Regierung an und kritisierte Roosevelt aufs schärfste. Wehrpflicht sei undemokratisch, denn sie verletze das Grundprinzip der individuellen Freiheit. Unterstützt wurde Morrison in seiner Polemik von dem namhaften liberalen Schriftsteller Oswald Garrison Villard, der sich von der fortschrittlichen Zeitschrift *Nation* getrennt hatte, als sie wie auch das andere Organ der Liberalen *The New Republic* ganz auf die Seite der Interventionisten trat. Villard tadelte die Überstürzung und Planlosigkeit der Aufrüstung, es sei Unsinn zu glauben, daß Flugzeuge vom Rio Grande aus St. Louis oder Kansas City — die Distanz England-Ostpreußen — angreifen könnten. Japan ließ Villard ganz außer Betracht, da Luftangriffe über den Stillen Ozean nicht ausgeführt werden könnten. Die Zukunft sollte zeigen, wie sehr Villard die Technik unterschätzte.

Diese Zeitschrift nun, so entschieden in ihrer Stellungnahme, öffnete ihre Spalten einer umfassenden Diskussion des religiösen Problems, das der Krieg aufwarf. Im Herbst 1940 richtete sie an zehn führende Theologen die Frage: „Wenn Amerika in den Krieg verwickelt wird, können Sie dann als Christ daran teilnehmen oder ihn unterstützen?" Von den Befragten antworteten vier mit einem nein, fünf mit ja, einer — es war Harry Emerson Fosdick, der beliebteste Prediger New Yorks — mit einem einerseits, andererseits. Die Gründe der Verneiner waren verschieden. Um die Nazis zu besiegen, erklärte John H. Holmes, muß man Nazimethoden anwenden. Krieg sei unvereinbar mit dem Christentum. „Ich würde lieber sterben als töten und

eher mein Land erobert sehen als selbst erobern." Neben dieser strenge Orthodoxie findet man den Typus des menschenfreundlichen Idealisten, d nicht glauben kann, daß die Tyrannei Hitlers unabänderlich und er selb urböse sei. „Er ist das Produkt seiner Welt", schrieb Georgia Harknes „und wir werden für ihn beten, da wir auch in ihm ein Kind Gottes und u seren Bruder sehen — Mensch und nicht Gott, Mensch und nicht Teufel Ernest Fremont Tittle, Theologe aus Illinois, war bereit im Fall eines A griffs auf Amerika Widerstand zu leisten; dadurch weigere er sich ja, de Angreifer beim Übles tun zu helfen.

Alle Neinsager gehörten der großen pazifistischen Bewegung an. Sie i ja keineswegs einheitlich. In ihr kreuzen sich verschiedene Strömungen, d oft mit solcher Leidenschaft vertreten werden, daß man zynisch definiert „Pazifist ist, wer seine Feinde liebt und seine Freunde haßt."

Den Pazifismus untersuchte am besten der Chicagoer Theologe JOH KNOX in den von ihm herausgegebenen Aufsätzen seiner Fakultätsgenosse über die Stellung der Religion in der gegenwärtigen Krise. Der moder Pazifismus, so fand er, beruht 1. auf der Unvereinbarkeit der Lehre Chris mit dem Krieg, 2. auf der hebräisch-christlichen Idee von Gott, 3. auf de Widerwillen gegen die Brutalität und Zerstörung moderner Kriege, 4. a der Enttäuschung über das Ergebnis von Kriegen, 5. auf dem Glaube daß der tätige gute Wille fähig sei, soziale Änderungen zu bewirken u Kriege auszuschalten. Von diesen Motiven sind die religiösen treibend in d geschlossensten Gruppe der Pazifisten, den Quäkern. Zahlenmäßig ist die Sekte, die Gesellschaft der Freunde, ja nicht sehr groß, etwa 160 000 in d ganzen Welt. Aber sie genießen außerordentliches Ansehen in der ang sächsischen Welt. Ihr Grundprinzip ist handeln, nicht reden. Sie sind erfol reich in der Wohltätigkeit, wie im eigenen Geschäft. Der frühere Präside Hoover steht ihnen nahe, und die Idee der Ernährung der belgischen B völkerung im ersten Weltkrieg stammt aus dem Quäkergeist. Ihren Pazif mus hat ELTON TRUEBLOOD dargestellt, dasselbe tat RUFUS BOWMAN für die gesinnungsverwandten mennonitischen Brüder. Er geht zurü auf George Fox (1624—1691), den Begründer der Gesellschaft der Freund Im Einklang mit der Toleranzidee, an der die Quäker festhalten, ka er sich verschieden auswirken. Neben den biblischen Worten bestimm ihn religiös-philosophische Anschauungen wie die, daß Gott in jede Menschen sei, daß jeder Mensch heilig und ein Ziel in sich selber sei. D Gedanken der Aufklärung wirken hier wie im ganzen geistigen Leb Amerikas nach. Praktisch dreht sich der Pazifismus der Quäker um d Anwendung der Gewalt. Die meisten legen die Vorschrift Christi „Wid stehe nicht dem Übel" in dem beschränkten Sinne aus: „Widerstehe i nicht mit Gewalt." Die passive Resistenz ohne Gewaltanwendung, wie

Gandhi predigt, wird durchaus gebilligt. „Laßt Hitler erobern soviel er will, und setzt ihm den passiven Widerstand der moralischen Überzeugung entgegen, so wird er daran scheitern". So ist es verständlich, daß die pazifistischen Quäker und ihre Gesinnungsverwandten entschlossen den Kriegsdienst verweigerten. Dies führte in den beiden angelsächsischen Ländern in den beiden Weltkriegen zu einem einzigartigen Vorgang: der Staat beugte sich der Überzeugungstreue und erkannte die Auflehnung gegen sein Gesetz aus Gewissensgründen als berechtigt an. In den englischen und amerikanischen Wehrpflichtgesetzen wurden Ausnahmen für die *conscientious objectors* gemacht. Wer aus solchen Motiven nicht kämpfen wollte, wurde als Nichtkombattant, als Sanitäter, Fahrer, Handwerker oder in der Industrie verwandt. Wer auch dies noch als eine indirekte Unterstützung des Krieges verweigerte, wurde mit Notstands- und Amelioràtionsarbeiten beschäftigt. Besondere Lager wurden für diese Gruppe eingerichtet. Sie umfaßte etwa 10 000 in Amerika während dieses Krieges, die erste Gruppe etwas mehr. Nur diejenigen, die radikal jede Arbeit für den Staat ablehnten, wanderten ins Gefängnis zusammen mit denen, welche Gewissensnöte vorschützten, um sich von dem Kriegsdienst zu drücken. Es sollen etwa 6000 gewesen sein, von denen der Großteil wohl auf die letzte Kategorie fällt. Der Staat hat den Pazifisten aus Gewissensgründen diese Sonderstellung eingeräumt, weil man sich allgemein des Wertes eines opferbereiten Idealismus für die Gemeinschaft bewußt ist. In Zahlen drückt sich der Respekt für die Gesellschaft der Freunde darin aus, daß zwischen 1914 und 38 Nichtquäker allein 50 Millionen Dollar für Quäkerzwecke zur Verfügung gestellt haben.

Indessen wurde dem christlichen Pazifismus der Anspruch des sittlichen Idealismus nicht unbestritten zugebilligt. Zwei Einwände hielt man der Lehre von der Absage an die Gewalt entgegen. Ist nicht jeder Zwang, den Staat und Polizei ausüben, mit Gewalt verknüpft und muß man nicht den Staat als solchen ablehnen, wenn man jede Gewalt verwirft, war der eine. Gewichtiger war der andere. Der Krieg gegen Hitler wurde doch für die Ideale der christlichen Pazifisten und für ihre Existenz geführt. Es war ja kein Zweifel, daß Freiheit und Würde des Einzelnen, Toleranz, Nächstenliebe, Ausgleich, Schiedsgericht, Vertragstreue, alle diese Werte mit einem Siege Hitlers von der Erde verschwinden würden. Wie konnte der Pazifist es rechtfertigen, andere für seine Ideale und Interessen sich opfern zu lassen, und nur die Früchte ihres Opfers zu genießen, ohne selbst etwas dazu zu tun?

Darüber hinaus erhob sich auch eine grundsätzliche religiöse Opposition gegen den Pazifismus. Ihr Sprecher war REINHOLD NIEBUHR, der stärkste christliche Denker des gegenwärtigen Amerika. Niebuhr ist ein Lehrer und Prediger von dynamischer Kraft, aggressiv, ganz und gar unsentimental, faszinierend. Politisch könnte man ihn einen religiösen Sozialisten nenne...

Er ist nicht ein Forscher, der im Abstrakten stecken bleibt. Seine zahl
reichen Bücher wachsen aus Vorträgen, Predigten und Vorlesungen hervor
das heißt aus der Einwirkung auf Menschen. Das gilt auch von seinem zwei
bändigen Hauptwerk über die Natur und Bestimmung des Menschen, da
auf in Edinburgh gehaltenen Vorlesungen beruht. Niebuhr lebt und erlebt
was er lehrt, und wenn er den Stolz in seinen verschiedenen Formen als di
Hauptsünde der Menschen beschreibt, nimmt er sich nicht davon aus. E
ist Gegner des theologischen Liberalismus, insofern damit der Glaube a
die humanistische Vervollkommnung des Menschen gemeint ist, ein Glaube
der dem Genius Amerikas so sehr gemäß ist. Ihm fehlt, sagt Niebuhr, di
reale Grundlage, wie umgekehrt dem deutschen Pessimismus und Nihilis
mus der ideale Gehalt fehlt. Niebuhr ist stark beeinflußt durch Kierkegaard
gegenüber der Barthschen Schule macht er seine Vorbehalte. „Die modern
Erneuerung der Reformationstheologie mag recht haben, wenn sie de
einfachen Moralismus des christlichen Liberalismus nur als eine andere Form
des Pharisäertums ansieht, aber das letzte Geheimnis der menschliche
Sünde kann man nicht verstehen, wenn man nicht erkennt, daß die größte
Lehrer des Reformationsdogmas von der Sündhaftigkeit aller Menschen
gelegentlich als Mittel eines arroganten Machtwillens gegenüber theolog
schen Gegnern benutzten." Im Mittelpunkt von Niebuhrs Analyse de
menschlichen Natur vom christlichen Standpunkt aus steht der Begriff un
das Wesen der Sünde. „Das christliche Dogma der Erbsünde mit seine
scheinbar widersprechenden Behauptungen über die Unvermeidbarkeit de
Sünde und der menschlichen Verantwortung für sie ist eine dialektisch
Wahrheit, welche der Tatsache gerecht wird, daß die menschliche Selbs
liebe und Selbstbesessenheit zwar unvermeidbar, aber nicht naturnotwend
sind." Von dieser Spannung geht Niebuhr in seiner Attacke gegen de
Pazifismus aus, die sich durch alle Aufsätze der Sammlung *Christentum un
Machtpolitik* zieht. Es finden sich darin eine eindringende Analyse d
Gegensatzes zwischen Deutschland und der westlichen Welt, politisch
Ausführungen über Demokratie und Außenpolitik und vor allem die Au
einandersetzung über das Thema, warum die Kirche nicht pazifistisch se
kann. Hier wie in seiner Antwort auf die Rundfrage des *Christian Centu*
gab er zu, daß der Wunsch des Pazifisten, sein Leben zu einem Symbol d
Gottesreiches zu machen, verständlich sei. Das ist natürlich mit dem Kri
unvereinbar. Christentum aber ist mehr als das Gesetz der Liebe, es ist au
die Erkenntnis, daß wir nicht nach diesem Gesetz leben. Die Geschichte vo
Kreuz ist nicht die Geschichte eines Erfolges. Das Kreuz zeigt, was die G
schichte sein sollte, aber nicht, was sie ist oder sein kann. Der liberale Pr
testantismus verkennt den tragischen Charakter des Evangeliums und iden
fiziert es mit der Selbstverständlichkeit, daß alle Menschen gut sein sollte

und mit dem Irrtum, daß Güte sich bezahlt macht. Das Gemeinschaftsleben ist nun einmal sündig und der Christ steht mitten darin und hat die Pflicht zum sozialen und politischen Handeln. Das aber geht nicht ohne Zwang, Gewalt und Krieg. Wenn er die Verantwortung abschiebt, mag er sein Gewissen befriedigen, aber auch Tyrannen stärken und zum geistigen und physischen Mord seiner Mitmenschen beitragen. Dementsprechend nahm Niebuhr auf das schärfste Stellung gegen die Isolierungspolitiker und die christlichen Pazifisten. Leute vom Schlage Lindberghs wollten Amerika zum Mitschuldigen des Siegers machen. Viel zu spät hat man in England wie in Amerika die Gefahr, die von Hitler, einer Inkarnation des Urbösen, droht, erkannt. Niebuhr hatte sie bei zahlreichen Besuchen von Deutschland schon frühe gesehen. Und so erklärte er es nicht nur für die Pflicht des Christen zu kämpfen, sondern er befürwortete auch den Eintritt Amerikas in den Krieg. Seine Ausführungen, so klagte ein bekümmerter Leser, sind das grüne Licht für das William Allen White Committee.

III.

An diesen Beispielen mag man ermessen, wie leidenschaftlich die Debatte wurde um die Frage, ob Amerika aktiv werden solle oder nicht. Leidenschaftlich auf beiden Seiten, und das erklärt die zögernde Haltung der Regierung. Roosevelt hätte wohl, wenn er gewollt hätte, im Frühjahr 1941 eine Kriegserklärung von dem Kongreß haben können, aber nur gegen eine beträchtliche Minderheit. Mit einem in sich gespaltenen Volk kann aber eine Demokratie nicht einen Krieg gewinnen. Das wußte der Präsident genau. Überdies hatte er sich in der Wahlkampagne von 1940 feierlich verpflichtet, niemals die Söhne Amerikas in einen fremden Krieg über See zu schicken. Erst der Angriff auf Pearl Harbor entschied und beendete die Diskussion über die Teilnahme am Krieg. Hitlers Kriegserklärung an die Vereinigten Staaten, die wohl einst in der Geschichte als eine der größten Torheiten, die ein Staatslenker je begangen hat, fortleben wird, konzentrierte die ganze Leistungsfähigkeit Amerikas auf Deutschland als nächstes Ziel.

Für die geistige Tätigkeit ergaben sich damit neue Aufgaben. Einen breiten Raum nahmen die Erforschungen der Kriegsursachen ein. Die Entwicklung des nationalsozialistischen Deutschland war ja schon vor dem Krieg ein Lieblingsthema der politischen Tagesschriftstellerei gewesen. Jetzt veröffentlichte beinahe jeder amerikanische Korrespondent, der bis zum Dezember 1941 in Berlin gewesen war, ein Buch über seine Beobachtungen und Eindrücke, all das sich von der Seele schreibend, was er in den zensierten Berichten an seine Zeitung nicht hatte sagen können. Daneben gingen mehr systematische Studien, als deren Beispiel das Buch von William McGovern gelten darf. Es mag den theologischen Leser interessieren seines

Ausgangspunktes halber, denn es zieht die Verbindungslinien zwischen Luther und Hitler, dem Anfang und dem Ende einer Nationalistischen Staatsauffassung. Es ist keine Propagandaschrift, sondern eine ernsthafte Schilderung des weltgeschichtlichen Konflikts zwischen politischem Rationalismus und Irrationalismus, verkörpert in den verschiedenen Formen des Liberalismus und Staatsabsolutismus. Luther ist ein Vorläufer des zum Faschismus führenden Absolutismus, insofern seine Lehre nicht nur den Staat von jeder kirchlichen Kontrolle befreite, sondern ihn auch zu dem Herren der sichtbaren Kirche machte. Er predigte die Pflicht des blinden Gehorsams dem Landesfürsten gegenüber. Die menschlichen Seelen mögen vor Gott gleich sein, aber der zeitliche Staat beruht für Luther auf dem Prinzip der Ungleichheit. Von weiter gehenden Analogien hält Mc Govern sich frei. Wie sehr erinnert den unbefangenen Leser etwa heute die Propagandatechnik Luthers, seine Maßlosigkeit, seine Judenhetze, an die Agitation der jüngst vergangenen Zeit, wie nahe läge ein Schluß auf Psyche und Charakter der Deutschen. Aber solche Schlüsse sind niemals wissenschaftlich beweiskräftig und werden daher unterlassen. Als Marksteine der späteren Entwicklung werden besonders Fichte, Hegel und Nietzsche hervorgehoben. Wissenschaftslehre, Berufung des Gelehrten und der Nationalismus der Reden an die deutsche Nation werden nicht ungeschickt aus dem so ungewöhnlich egozentrischen Charakter Fichtes hergeleitet. Mit ihm beginnt, was der Amerikaner als Staatsvergötzung empfindet und was er in Hegel auf die Spitze getrieben sieht. Er betrachtet mit tiefster Abneigung einen Satz wie die Behauptung in Hegels Rechtsphilosophie, daß der Staat objektiver Geist sei und das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit habe, insofern es ein Glied desselben sei. Das ist ja nichts anderes als die unselige totalitäre Staat der Gegenwart!

Eine zweite Aufgabe war die geistige Vorbereitung des künftigen Friedens. Wieder wurde die Erinnerung an frühere Fehler wach. Damals nach dem ersten Weltkrieg war die öffentliche Meinung zu wenig vorbereitet auf all die Fragen, die im Friedensvertrag zu lösen waren. Wie konnte auch ein Mann von Illinois oder Oregon sich für einen Gebietsstreifen oder eine Stadt an der Weichsel interessieren? Daß Amerika nicht die Verpflichtung übernehmen könne, irgendwelche Abmachungen in unbekannten Gegenden zu garantieren, war ein Haupteinwand gegen den Völkerbund gewesen. Die geographische Ursache der Isolierung, die in dem weiten Raum der Vereinigten Staaten gegeben ist, läßt sich nicht aus der Welt schaffen. Sie in etwas zu überwinden und Verständnis für die Aufgaben Amerikas in der Nachkriegswelt zu schaffen, war die Sache der Intelligenz.

So setzte denn die Erörterung des zukünftigen Friedens alsbald nach Kriegsausbruch ein, bereits zu einer Zeit, in der die Verbündeten noch Nieder-

lage auf Niederlage erlitten. Es war erstaunlich und fast beängstigend, mit welcher Gelassenheit damals das amerikanische Publikum den Endsieg als Selbstverständlichkeit voraussetzte. Man könnte sogar von einer gewissen Apathie sprechen, welche erst mit der Landung in Nordafrika aufhörte. Die Debatte über den Frieden und den Wiederaufbau erregte vielfach größeres Interesse als der Krieg. Zahlreiche Vorschläge wurden in Büchern und Aufsätzen gemacht von Berufenen und Unberufenen. Besondere Beachtung verdient auch heute noch die Art, wie die akademische Welt als Ganzes an diesem Problem arbeitete. Um Klarheit zu schaffen, wurde ein eigentümlich amerikanisches Verfahren gewählt. Ausgehend von einer Harvardgruppe und mit Unterstützung der Rockefeller Foundation bildete man im Sommer 1942 das *Universitäts-Kommittee zum Studium der internationalen Nachkriegsprobleme*. Allmonatlich wurde von einer Zentralstelle ein Problem zur Bearbeitung versandt. Eine Analyse mit einer ausführlichen Bibliographie leitete eine Reihe ganz präziser Fragen ein, welche von den mitarbeitenden Hochschulgruppen durchberaten und beantwortet wurden, wobei die Antwort durch Abstimmung festgestellt wurde. In Abständen wurden die Ergebnisse der Beratungen veröffentlicht. 97 Universitäten und Colleges, im ganzen etwa 1900 Gelehrte, nahmen an dieser freiwilligen Arbeit teil. In dieser Weise wurden zwanzig Probleme im Lauf von zwei und einhalb Jahren bearbeitet. Sie bewegten sich um vier Zentralpunkte: die Behandlung der Besiegten, das Verhältnis zu den Verbündeten, den wirtschaftlichen Wiederaufbau und die Schaffung einer internationalen Organisation. Der Wert der Arbeit lag vor allem darin, daß sie eine größere Anzahl von Nichtspezialisten nötigte, sich mit diesen Fragen eindringlich zu beschäftigen. Den deutschen Leser mag es interessieren, wie im März 1943 sich die amerikanischen Gelehrten die Zukunft Deutschlands vorstellten. In keinem der Berichte erschien das Verlangen, die Deutschen für immer in Abhängigkeit zu halten. Sobald sie wirklich umgelernt hätten, sollten sie vollberechtigt in die internationale Organisation aufgenommen werden. Hinsichtlich der zukünftigen Grenzen empfahl man als Ausgangspunkt den Status von 1935. Polen, darüber war man einig, müsse einen Zugang zur See haben. Gegen eine Abtretung Ostpreußens an Polen sprach sich die Mehrheit aus wegen der Gefahr einer neuen Irredenta. Die Minorität empfahl die Umsiedlung der Ostpreußen nach dem westlichen Deutschland. Eine partikularistische Aufteilung Deutschlands lehnte man ab, da man das Rad der Geschichte nicht rückwärts drehen könne. Österreich, fand die Majorität, solle selbst entscheiden, wohin es wolle, während die Minorität es als unabhängigen Staat herstellen wollte, damit Deutschland nicht noch einen Profit aus dem Naziabenteuer davon trage. Eine überwältigende Mehrheit sprach sich für die Rückgabe von Elsaß-Lothringen an Frankreich aus, nur wenige hielten eine

Volksabstimmung im Elsaß für wünschenswert. Ebenso empfahl eine Mehrheit die Belassung des Sudetenlandes bei der Tschechoslowakei und die Abschiebung der Sudetendeutschen nach Deutschland. Hinsichtlich der Bestrafung der Kriegsverbrecher bestand Einigkeit, über die Kollektivverantwortlichkeit des deutschen Volkes gingen die Meinungen weit auseinander. Einige bezeichneten die Frage als unwichtig im Vergleich mit den Fragen der Sicherheit und des Wiederaufbaus. Selbst die Befürworter einer „Bestrafung" sahen in einer entscheidenden militärischen Niederlage mit allen Folgen Strafe genug. Über die Wünschbarkeit von Reparationsleistungen waren die Ansichten verschieden, aber auch ihre Befürworter hielten die Aussichten, sie zu erlangen, für nicht sehr groß, abgesehen von den Leistungen, die an Rußland gehen würden. Daß eine Neuorientierung des deutschen Volkes wünschenswert sei, darüber waren sich alle einig, über die Aussichten einer von außen her auferlegten Demokratie äußerte man sich jedoch zurückhaltend. Indessen hoffte man doch den Deutschen wenigstens eindringlich zu beweisen, daß „aggression does not pay".

Historisch sind diese Vorschläge interessant wegen ihrer verhältnismäßigen Milde. Man darf annehmen, daß damals, nach den ersten Katastrophen von Stalingrad und Tunis, die Deutschen (natürlich nicht Hitler) einen Frieden dieser Art hätten haben können, ehe sie die Russen zu der furchtbar blutigen und zerstörenden Rückeroberung ihres Landes zwangen. Erst danach wurde die Gegenrechnung des Ostens auf die deutschen Annexionen und Annexionspläne von Friedrich dem Großen bis zu Lagarde, den Alldeutschen und den National-Sozialisten aufgemacht.

Die deutsche Frage war nur ein Teil der zu behandelnden internationalen Probleme. Von überragender Bedeutung erschien die Organisation des neuen Völkerbundes. Pläne für ihn wurden in vielerlei Abschattierungen vorgebracht. CLARENCE K. STREIT schlug schon 1939 *Union now* vor; darunter verstand er den politischen Zusammenschluß der atlantischen Demokratien in einem gemeinsamen Staatsverband. Nicht nur England, Amerika und Frankreich, sondern auch die Niederlande und die nordischen Staaten sollten einbezogen werden. ELY CULBERTSON legte in seinem Buch *Total peace* den bis ins einzelne gehenden Plan einer föderalistischen Weltregierung vor, unter der elf regionale Föderationen arbeiten sollten, eine britische, eine amerikanische, eine lateineuropäische, eine germanische usw. Unter ihnen wurde die Welt aufs neue verteilt. Von solchen Utopien hielt sich das Universitätskommittee fern, man begnügte sich mit dem Studium der Vorschläge von *Dumbarton Oaks*, die zwar nicht ideal erschienen, aber doch im Bereich des Möglichen waren. Die größte Besorgnis erregte die Frage, wie man den Senat zur Annahme einer internationalen Verfassung bringen könnte, die notwendig die volle Souveränität des Staates beschränken

ußte. Daran war Wilson gescheitert, und auch jetzt zweifelte man so sehr n der Möglichkeit, die nötige Zweidrittelmehrheit zu gewinnen, daß man ls Ausweg vorschlug, den Vertrag durch gemeinsamen Beschluß beider äuser zu ratifizieren, wozu nur einfache Mehrheit erforderlich war. Roosevelt beseitigte diese Schwierigkeit, indem er von vornherein auch Republianer als Bevollmächtigte zu den vorbereitenden Beratungen der San rancisco-Konferenz entsandte und damit die Außenpolitik über den Parienstreit erhob. Infolgedessen konnte später der Beitritt der Vereinigten taaten zu den Vereinten Nationen in normaler Weise erfolgen; der Senatsschluß, der ihn bewirkte, wurde beinahe einstimmig gefaßt.

IV.

So gleichmütig der Krieg im Anfang genommen wurde, so groß war die ochspannung im letzten Kriegsjahr. Daran knüpften Idealisten die Erartung, daß die Nachkriegsaufgaben mit dem gleichen Schwung und der leichen Opferbereitschaft in Angriff genommen würden. Statt dessen trat in Rückschlag gegen die Anspannung des Krieges und die Unterordnung es Einzelnen unter das Ganze ein, und dieser Rückschlag war von elementarer Gewalt. Selbst der tiefe und schreckhafte Eindruck, den die Entfesseing der Atomenergie machte, konnte ihn nicht aufhalten. „Back to normalcy" war das Schlagwort nach dem ersten Weltkrieg; es wurde zwar diesmal nicht wiederholt, aber jedermann handelte danach. Die Stärke des Rückschlages ist nicht ganz zu begreifen, wenn man nicht einen Grundzug in der merikanischen Mentalität in Rechnung stellt. Man kann ihn einen konservativen Optimismus nennen. Optimistisch sind ja die Ideen des 18. Jahrunderts, auf die der amerikanische Staat gegründet ist, Freiheit, Fortschritt, Verbesserungsfähigkeit der Menschen. Aufgabe des Staates ist es, der größtmöglichsten Zahl das größtmöglichste Glück zu verschaffen; das ist jener on der deutschen Staatsphilosophie als Platitude verachtete Grundsatz, er doch so vernünftig ist. Die unbegrenzten Möglichkeiten, welche das 9. Jahrhundert bot, verstärkten diesen Optimismus. Trotz Weltkrisen, Virtschaftskrisen und Skepsis ist er auch heute noch lebendig. IRWIN EDMAN, der Philosoph der Columbia Universität, bekennt sich zu ihm. Der chönste Plan einer Weltordnung, so führt er aus, hilft nichts, wenn wir nicht n seine Verwirklichbarkeit glauben. Gegenüber dem früheren Sündenbeußtsein, der modernen Psychoanalyse, welche „die Menagerie bissiger Bestien und kämpfender Wilder" in unserem Innern enthüllt, gegenüber em angeblichen Bankerott der menschlichen Intelligenz, deren höchste eistung die Erfindung von Vernichtungsmaschinen sei, müssen wir uns den lauben bewahren an die Möglichkeiten des Lebens und an die Kraft des enschlichen Geistes, Güte, Mut und Liebe zu erzeugen. Edman weist auf

die Entwicklung der Humanität in den letzten drei Jahrhunderten hin, un
wenn er auch nicht in den oberflächlichen Fortschrittsglauben des 19. Jah
hunderts verfallen will, so glaubt er doch, daß der menschliche Geist zu
Guten gelenkt werden kann. „Die Intelligenz kann ein Ungeheuer sein, ab
sie muß es nicht."

Dieser amerikanische Optimismus ist konservativ. Im Grunde wünsch
sich die Amerikaner nichts anderes, als daß es im wesentlichen so blieb
wie es früher gewesen ist. Dazu trägt nicht nur der starke Hang zur Trad
tion und Konvention bei, der ein so wichtiger Faktor in einem aus disparat
Elementen zusammenwachsenden Volkskörper ist, sondern auch das B
wußtsein, daß man es trotz aller Fehler weit gebracht habe. Der Ausländ
muß das bestätigen. „Kein Zweifel", sagte André Maurois 1940 in seine
Buch *Le miracle de l'Amérique*, „daß noch viel Elend und Ungleichheit
Amerika existiert, kein Zweifel, amerikanische Einrichtungen sind unvo
kommen, kein Zweifel, daß Ehrgeiz und Korruption eine Rolle spielen w
überall sonst. Aber ein unparteiischer Beurteiler muß anerkennen, daß v
1781 bis 1940 Amerika seinen Bürgern mehr Frieden, Sicherheit und Glü
gegeben hat als die großen Nationen Europas den ihren."

Auch da, wo der naive Optimismus und das Selbstvertrauen einer streng
Kritik unterzogen werden, ist der Unterton positiv, nicht destruktiv.
diesem Sinn verfährt REINHOLD NIEBUHR in dem Buch „Die Kinder d
Lichts und die Kinder der Finsternis". Der Titel ist von Lukas 16,8 geno
men: „Die Söhne dieser Welt sind klüger als die Söhne des Lichts gegenüb
ihrem Geschlecht." Das Buch nennt sich eine Rechtfertigung der Dem
kratie und eine Kritik ihrer hergebrachten Verteidigung. Wie jede gro
historische Erscheinung enthält die Demokratie ephemere und bleiben
Werte. Als bürgerliche Ideologie des unbegrenzten wirtschaftlichen Indi
dualismus ist sie dem Untergang geweiht, als soziale Ordnung unter d
Bedingungen der Freiheit nicht. Die extremen Individualisten, die nur d
eigene Interesse verfolgen, sind die Kinder der Welt, diejenigen, die d
Eigeninteresse mit dem Allgemeinwohl in harmonischen Einklang bring
wollen, nennt Niebuhr die Kinder des Lichts. Das Böse ist ja nichts ande
als die Behauptung eines Eigeninteresses ohne Rücksicht auf andere. Al
die Kinder des Lichts sind töricht, weil sie nicht die Stärke der vita
Selbstsüchte, die in jeder einzelnen und sozialen Leistung stecken und
die Geschichte so tragisch machen, sehen wollen. Sie sind töricht in d
Optimismus der Aufklärung, welche Wissen an Stelle der Religion, Na
an die Stelle Gottes, bürgerliche Klugheit an die Stelle christlicher Li
setzt. Adam Smith, die deutschen Romantiker, Fichte, Hegel, sie alle wa
solche törichten Kinder des Lichts, die nicht den Dämon in der eige
Lehre lauern sahen. So ist Niebuhr kein Liberaler alten Stils, aber auch k

arxist. Nur der freie Geist ist schöpferisch, die Freiheit des menschlichen eistes über die Natur macht ja die Geschichte aus. Der Mensch muß sich eine Ordnung einfügen, aber diese muß gerecht sein und daher beständig on der unabhängigen Kritik überprüft werden, was nur in einer Demo-atie möglich ist. Es kommt darauf an, das richtige Gleichgewicht zwischen er menschlichen Vitalität und der Gemeinschaftsordnung herzustellen. Veder Rassen noch Kasten sollen dominieren, weder die freien Unternehmer och die Radikalen, welche die Lösung einer Wirtschaftsfrage mit der Lö-ung aller Lebensfragen verwechseln. Freilich wird keine vollkommene ösung zu finden sein. Das gilt auch von einer Weltordnung. Sie stößt ja uf besondere Schwierigkeiten. Alle früheren Gemeinschaftsbildungen haben ch um ein gewisses Kraftzentrum kristallisiert und wurden von seiner lacht zusammengehalten. Dies fehlt bei der Bildung der Weltgemeinschaft, nd deshalb ist der Schritt zu ihr wesensverschieden von allen früheren ntwicklungen, „ja wir können nicht sicher sein, ob er überhaupt innerhalb er geschichtlichen Möglichkeiten liegt. Wenn das der Fall sein sollte, so ann jedenfalls ihn nur eine verzweifelte Not schaffen. Doch dürfen wir sicher ein, daß es langer Zeiten tragischer Geschichte bedürfen wird, um zu er-eichen, was so unmöglich und doch so notwendig ist." Dies wurde 1944 ge-chrieben vor der Gründung der Vereinigten Nationen und vor der Atom-ombe.

Die seitdem eingetretene oben geschilderte Reaktion macht sich in der Vissenschaft darin bemerkbar, daß an die Stelle von Zukunftsplänen die Bestandsaufnahme tritt. Als charakteristisch kann hier die von DEAN PERRY herausgegebene Serie über Religion in der Nachkriegszeit gelten. Hier wird das Verhältnis der Religion zu den vielen Kirchen und Sekten, u den Rassen, zur Erziehung und zu den Kriegsleuten von Fachleuten argestellt. Es sind keine tiefgründigen Analysen, sondern auf Tatsachen nd Zahlen aufgebaute Feststellungen über die Rolle, die die Religion im merikanischen Volksleben spielt. Da die Verfassung der Vereinigten Staaten eine Religion kennt, gibt es auch keine Staatskirche und keinen Religions-nterricht in der Schule. Was die Jugend von biblischer Geschichte weiß, ernt sie in der Sonntagsschule, und das ist oft so lückenhaft, daß manche Colleges wie Harvard etwa von ihren Studenten den Nachweis verlangen, daß ie zwölf Bücher aus dem Alten und Neuen Testament studiert haben. Das Kirchentum ist in 256 Sekten zersplittert, und doch spielt die Religion im Leben der Durchschnittsamerikaner eine größere Rolle als in dem der Europäer. Sogar im Staatsleben, denn der Kongreß wird mit Gebet eröffnet nd die Anrufung Gottes ist häufig in den Proklamationen der Staaten nd der Bundesregierung. Die amerikanische Armee hatte im Kriege die rstaunliche Anzahl von 7800 Seelsorgern, die Marine 2400. Die Beobach-

tungen aus der Militärseelsorge zeigen einmal, wieviele Menschen ohne be stimmte religiöse Bindungen aufgewachsen sind, aber auch wieviele dei richtigen Appell zugänglich waren. Die Statistik über den Besuch des Gottes dienstes (in dem Monat September 1944 7 600 000 Soldaten von eine Gesamtstärke von 8 000 000) ist vielleicht nicht beweiskräftig, da nicht gesagt wird, ob der Besuch freiwillig war. Aber daß in der großen Marine station Great Lakes in einem Jahr allein über tausend Mann protestantisch und 300 katholisch getauft wurden, bezeugt doch ein wirkliches Interesse ebenso wie die Tatsache, daß an dem gleichen Ort in demselben Zeitraum über 180 000 Neue Testamente an Seeleute, die darum baten, ausgehändigt wurden.

Jedenfalls erfüllen die Kirchen eine wichtige soziale Funktion. Man hat sich wohl früher in Deutschland darüber aufgehalten, daß die amerikani schen Kirchen so weltlich seien; fast jede hat ja Gesellschaftsräume, in denen Vereine tagen, Vorträge, Tanzstunden, Blumenausstellungen und nicht zu letzt die *church-suppers* stattfinden. Nach dem Gottesdienst pflegen die Pfarrer an der Kirchentür jeden einzelnen Kirchgänger zu begrüßen und sie bemühen sich, die Gemeindeglieder untereinander bekannt zu machen. Die Bevölkerung in den Staaten fluktuiert außerordentlich und die menschliche Einsamkeit ist groß für den Neuankömmling in einer fremden Stadt. Die Kirche übt hier wirklich praktische Seelsorge, indem sie ihn mit anderen Menschen zusammenbringt. Wo dann das soziale Interesse bei dem neuen Mitglied aufhört und das religiöse beginnt, läßt sich nicht scheiden und braucht auch nicht entschieden zu werden.

Damit verläuft die Übersicht über die geistige Auseinandersetzung mit den weltumfassenden und aufwühlenden Problemen der Kriegs- und Nach kriegszeit in der Sphäre des privaten Sonntagslebens. Das ist kein erhebender Abschluß, aber er entspricht einer geistigen Situation, deren Dauer man abschätzen mag, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie auf siebzehn Jahre ungewöhnlicher Erregung folgt.

Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch[1]

Von Paul Kahle

Es sind gerade fünfzig Jahre her, daß GUSTAV DALMAN sein Buch *Die Worte Jesu*[2] herausgab. Er hat hier, wie in der kurz zuvor erschienenen Grammatik, und dem bald darauf erschienenen Lexikon[3] bei dem in Palästina gebrauchten Aramäisch zwei Dialekte unterschieden, den jüdischen und den galiläischen, und er denkt es sich so, daß es zur Zeit Jesu eine in ganz Palästina vom äußersten Norden bis zum Süden hin herrschende Schriftsprache gegeben habe, welche in den einzelnen Landesteilen sich nur wenig unterschied und von der angenommen werden dürfe, daß sie von den Gebildeten, zumal denen der größeren Städte, auch gesprochen wurde. In diesem Aramäisch der Gebildeten, das in Judäa vorherrschte, seien die aramäischen Stücke im Daniel- und Esra-Buch, das Onkelos-Targum und die anderen Dokumente des judäischen Dialekts, aber auch die Inschriften der Palmyrener und Nabatäer geschrieben. Daneben haben eine Reihe von Volksdialekten bestanden, ein mittelpalästinischer, den wir in einer späteren Phase als samaritanisches Aramäisch kennen lernen, und ein nordpalästinischer, der uns in einer jüdischen und einer christlichen Ausgestaltung ebenfalls erst aus späterer Zeit bekannt ist. Sehr wahrscheinlich sei, daß der nordpalästinische Volksdialekt nach dem definitiven

1) Vorlesung, gehalten im Sommer 1948 an verschiedenen deutschen Universitäten (Marburg, Münster, Halle, Bonn) und in Elberfeld. In meinem Buche *The Cairo Geniza, The Schweich Lectures of the British Academy 1941*, London 1947, habe ich kurz über die hier behandelten Probleme zu Anfang der dritten Vorlesung gehandelt. Das Buch kommt jetzt in deutscher Bearbeitung heraus.

2) *Die Worte Jesu*, Bd. I, Leipzig 1898, 2. Auflage 1930. Vgl. sein Buch *Jesus Jeshu'a, Die drei Sprachen Jesu*, Leipzig 1922. Beide Werke sind in englischer Übersetzung erschienen.

3) *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1894, 2. Auflage 1905. — *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch* ... Frankfurt a. M., 1901, 2. Auflage 1922.

Untergang des judäischen Zentrums aramäisch-jüdischer Kultur, der an d
Bar-Kochba-Aufstand anknüpfte, in ganz Palästina zur Herrschaft gelan
sei[1]).

Für D. ist die Sprache des die älteren Verhältnisse repräsentierend
Targum Onkelos die Hauptquelle für unsere Kenntnis der Muttersprac
Jesu. Er beruft sich dabei auf die nahe Verwandtschaft, die dies Targu
mit den aramäischen Stücken in Daniel hat. Dalman gibt zu, daß an si
die sog. palästinischen Targume, die neben Einflüssen des Targum Onke
mehr den galiläischen Dialekt aufwiesen, von besonderer Wichtigkeit s
müßten, wenn sich nachweisen ließe, daß sie alt sind. Er habe aber imm
wieder feststellen müssen, daß die ältesten Stücke in diesen Targumen
seien, die dem Targum Onkelos entsprächen. Daß die Sprache des Targu
Onkelos künstlich sei, daß das Targum als das Werk babylonischer Rab
angesehen werden müsse, daß es nicht vor dem Abschluß des babylonisch
Talmuds seine endgültige Gestalt gewonne haben kann, gibt er zu. Ab
in seiner Beurteilung der Sprache des Targum stört ihn das nicht.

In der Zwischenzeit hat sich in unserer Auffassung der Dinge gar ma
ches geändert. Das ist vor allem durch eine Reihe von wichtigen Fund
hervorgerufen, von denen drei hier erörtert werden sollen.

Das erste sind die *Elephantine Papyri*, jene offiziellen Aktenstücke, p
vaten Geschäftsurkunden, Rechnungen, Namenlisten, Briefe und litera
schen Texte, die von Angehörigen der jüdischen Militärkolonie in Elephant
(Jēb) in Oberägypten im 5. vorchristlichen Jahrhundert geschrieben w
den sind, und die, zuerst von SAYCE-COWLEY und von SACHAU pub
liziert, uns nun in einer sorgfältigen vollständigen Ausgabe von A.
COWLEY vorliegen[2]). Es ist ein Problem, wie es zu erklären ist, daß in die
großen Zahl von Texten, die von Juden geschrieben sind, trotz eini
Hebraismen kein hebräischer Satz vorkommt. Wir wissen nicht, wel
Sprache diese Kolonisten untereinander gebrauchten. Es wäre denkb
daß sie Hebräisch sprachen, die Sprache der alten Heimat, denkbar au
daß sie im Laufe der Zeit Ägyptisch gelernt haben, die Sprache der ne
Heimat. Beides ist behauptet worden, ohne daß sich das eine oder and
beweisen ließe. Vielleicht sprachen sie auch beide Sprachen nebeneinan
Fest steht nur dies, daß sie ihre schriftlichen Aufzeichnungen in aramäisc
Schrift und Sprache gemacht haben. Vielfach nimmt man ohne weit

1) Siehe *Die Worte Jesu*, S. 64.

2) *Aramaic Papyri discovered at Assuan.* Edited by A. H. SAYCE. W
the assistance of A. E. COWLEY . . . London, 1906. — *Aramäische Papyrus
Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine*, von E. SACHAU, Lei
1911. — *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C., Edited, with transla
and notes*, by A. COWLEY, Oxford, 1923.

n, daß sie untereinander Aramäisch gesprochen haben. Das wäre aber
och nur denkbar unter der Voraussetzung, daß Aramäisch die Sprache
ar, die sie aus ihrer palästinischen Heimat mitgebracht hätten. Denn daß
e in Ägypten Anlaß gefunden haben sollten, ihre hebräische Muttersprache
urch die Aramäische zu ersetzen, ist doch schwer vorstellbar. Andererits ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß man in Palästina zu der Zeit,
a sie auswanderten, im wesentlichen hätte Aramäisch sprechen sollen.
üdische Kolonien in Ägypten existierten in vorpersischer Zeit (vgl. Jer. 44),
nd es ist sicher, daß schon die Ägypter jüdische Soldaten für ihr Herr
ngeworben haben[1]). Daß um 700 v. Chr. das Aramäisch als diplomatische
erkehrssprache und Sprache des Handels verwendet wurde, ergibt sich
B. aus der Episode, die im AT (Is. 36 17 = 2. Reg. 18 26) berichtet wird,
o die Abgeordneten des Königs Hiskia von Judäa die Abgesandten des
ssyrerkönigs Sanherib bitten, Aramäisch und nicht Jüdisch zu reden, damit
ie auf der Mauer stehenden Volksgenossen es nicht verstünden. Das Volk
at also um 701 nicht Aramäisch verstanden. Wir wissen nicht genau, wann
ie jüdischen Söldner von den ägyptischen Herrschern herübergeholt sind.
us der jüdischen Eingabe an Bagohi (Bagoas) vom Jahre 407 v. Chr.
issen wir, daß der jüdische Tempel in Jēb längst existierte, als Kambyses
gypten eroberte[2]). Bei einer genauen Untersuchung des sprachlichen Chaakters dieser vielleicht wichtigsten Urkunde unter den Papyri, die beanntlich in zwei leicht voneinander abweichenden Fassungen erhalten ist
Sachau 1 2; Cowley 30 21) kommt ein so hervorragender Kenner der Verältnisse wie COWLEY zu dem Schlusse, daß die vielen Fehler, Verstöße und
Korrekturen in diesem Texte und die zahlreichen Hebraismen hier und
nderswo den Eindruck vermitteln, daß der Schreiber nicht wirklich
u Hause war im Gebrauch der aramäischen Sprache[3]).

Immerhin, so lange wir nur von Juden geschriebene Texte in diesem
ramäisch kannten, mochte man vielleicht noch daran denken, die Juden
ätten ihre hebräische Muttersprache mit dem dieser Sprache nahe verandten Aramäisch vertauscht. Aber wir kennen jetzt dies Aramäisch auch
us Schriftstücken, die mit Juden gar nichts zu tun haben. So findet sich
nter den Papyri der Befehl des persischen Satrapen Arsham, daß ein
gyptischer Schiffszimmermann ein Nilboot repariere[4]), in genau derselben
prache, die von den Juden verwendet wurde. Wir haben ferner unter

1) Vgl. EDUARD MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912, . 33. RUDOLF KITTEL, *Geschicht edes Volkes Israel*, vol. III, Stuttgart 1929, . 501 ff.

2) SACHAU 1 13, COWLEY 30 13.

3) COWLEY, S. 119.

4) SACHAU 8, COWLEY 26.

den Papyri Fragmente von der aramäischen Übersetzung der großen Siegesinschrift, die König Darius I. an unzugänglicher Stelle in drei Sprachen, Persisch, Susisch und Babylonisch, an der Felswand des „Götterberges" von Bagistana (Behistun, Bisutun) zwischen Babylon und Ecbatana hat in den Fels hauen lassen[1]). In dem persischen Paralleltext der Inschrift, von dem sich Reste erhalten haben, heißt es am Schlusse, er habe diese Inschriften in alle Länder gesandt, daß alle Leute sie lesen könnten. Wir finden ferner unter den Papyri die höchst interessanten Fragmente der Geschichte des weisen Achikar[2]), die demnach zu den bei den Juden in Elephantine gelesenen Büchern gehörte, aber natürlich nicht von ihnen verfaßt ist. Alle diese Texte sind in derselben Sprache verfaßt, in der die Juden ihre Aufzeichnungen gemacht haben. Zwar hat W. Baumgartner in einer sehr sorgfältigen Untersuchung „*Das Aramäische im Buche Daniel*"[3]) gewisse Unterschiede in der Sprache der verschiedenen uns überlieferten Texte feststellen wollen. Aus gewissen lautlichen Veränderungen und Veränderungen der Formenbildung will er nachweisen, daß das Biblisch-Aramäische gegenüber dem in den Elephantine Papyri verwendeten Aramäisch eine jüngere Sprachform darstelle. In Wirklichkeit handelt es sich in beiden Fällen lediglich um Änderungen in der Orthographie, und zu den von Baumgartner gezogenen Schlüssen über das Alter der Texte liegt keine Berechtigung vor[4]).

Ein in Elephantine von den Juden *gesprochenes* Aramäisch würde deutlich dialektische Eigentümlichkeiten aufweisen. Das von den dortigen Juden *geschriebene* Aramäisch unterscheidet sich weder von den dorthin importierten literarischen Texten noch von den Dokumenten im Buche Esra, die doch Erlasse von Perserkönigen sind, noch von dem im Buche Daniel verwendeten Aramäisch. Alle diese Texte sind Zeugen für ein Schriftaramäisch, und es ist keine Frage, daß es sich hier um die von Darius I. allgemein im Perserreiche eingeführte Schriftsprache handelt, die für den Verkehr der staatlichen Behörden untereinander und mit den Untertanen verwendet wurde. In der Einführung einer solchen Schriftsprache haben wir eine wichtige administrative Maßnahme zu sehen. In dem gewaltigen und so vielartigen und so verschiedene Sprachen sprechenden Völkern bewohnten Perserreich wird der gesamte amtliche Schriftverkehr in ein und derselben Sprache durchgeführt, dem Aramäischen. Diese Sprache hatte schon läng-

1) Cowley, S. 248—271; vgl. E. Meyer, Papyrusfund, S. 102—128.
2) Cowley, S. 204—248; E. Meyer, S. 98—101.
3) ZAW 45 (1927) S. 81—139.
4) S. H. H. Schaeder, Iranische Beiträge I (Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft VI, 5), Halle 1930, S. 225—254.

m vorderen Orient eine Rolle gespielt in den Aramäer-Reichen, von denen wir hören[1]). Schon vor der Perserzeit hatte sich die Sprache in Babylonien als Sprache des täglichen Lebens durchgesetzt und hatte das zuvor gebrauchte Akkadische weithin verdrängt. Durch die Initiative von Darius I. trat es nun völlig in die Funktion ein, die Jahrhundertelang das Akkadische erfüllt hatte, und es empfahl sich für diesen Gebrauch schon deshalb, weil es in einem einfachen, den Kananäern entlehnten Alphabet geschrieben war, und nicht in der umständlichen Keilschrift, in der das Akkadische geschrieben war und die auch für das Persische verwendet wurde[2]).

Für dieses im Perserreich im schriftlichen Verkehr verwendete Aramäisch ist nun ein zweiter Fund von der allergrößten Bedeutung. Das sind die aramäischen Lederurkunden, die sich jetzt in der Bodleian Library zu Oxford befinden. Über sie berichtet Ludwig Borchardt in seinem Buche *Allerhand Kleinigkeiten*, seinen wissenschaftlichen Freunden und Bekannten zu seinem 70. Geburtstag zum 5. Oktober 1933 überreicht[3]), folgendes:

Ein mir bis dahin unbekannter Händler, der auf Befragen seinen Namen wahrscheinlich falsch, seine Herkunft überhaupt nicht angab, kam eines Tages mit einem Knäuel Lederhandschriften, von denen er 3 ‚nachts in den Tau gelegt' und dann geöffnet hatte. So sahen sie auch aus. Die Schrift darauf, soweit reichten meine Kenntnisse, war Aramäisch. Dabei hatte der Mann eine Menge von merkwürdig geformten Siegeln aus rötlichgelbem Ton, wie ich ihn von ägyptischen Siegeln nicht kenne. Der auf allen gleiche Abdruck darauf stammte von einem Rollsiegel, auf dem ein persischer König, abgesessen, einen ebenso abgesessenen Feind im Kampf erstach. Hinter beiden waren die Streitrosse dargestellt, unter der Szene lagen Tote. Vielleicht war auch auf dem einen der Siegel oben die Spur einiger aramäischer Schriftzeichen zu erkennen. Ferner hatte der Mann einen Ledersack, von dem er angab, daß die HSS darin gefunden worden waren. Ob dieser Sack für das Vorhandene nicht zu groß war, weiß ich nicht. Der Fund könnte also geteilt worden sein. Wo er gemacht worden ist, konnte oder wollte der Mann nicht sagen. Als ich ihm ‚Geziret us-Suan' nannte, zuckte er mit keiner Wimper. Es ist also immerhin möglich, daß er über die Herkunft wirklich nichts wußte und die Sachen als Hausierer irgendwo aufgekauft hatte.

---

1) Vgl. z. B. Bauer-Leander, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Halle 1927, S. 2. Franz Rosenthal, Die Aramäische Forschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen, Leiden 1939, S. 1—23. Fr. Schulthess übertreibt m.E. in seinem Buche *Das Problem der Sprache Jesu*, Zürich 1917, S. 14—22, die zweifellos vorhandene Bedeutung, die das Aramäische gehabt hat, in starkem Maße.

2) Vgl. Rosenthal, a. a. O. S. 24 ff. (Das Reichsaramäisch).

3) Privatdruck, 1933, S. 47—49.

Borchardt berichtet nun, daß er einige Photographien an Professor Eugen Mittwoch in Berlin gesandt habe und daß Mittwoch darauf geantwortet habe, daß diese Lederurkunden von größtem Interesse seien. Jedenfalls müsse man alles versuchen, des ganzen Fundes habhaft zu werden. Er sei von gleicher Bedeutung wie die der Papyri von Elephantine, ja vielleicht sei seine Bedeutung noch größer.

Mittwoch hat sich während der letzten Jahre seines Aufenthaltes in Deutschland eingehend mit diesen Urkunden beschäftigt und zu ihrer Erklärung auch verschiedene jüngere Fachgenossen herangezogen, so Dr. Franz Rosenthal, den jetzigen Semitisten am Hebrew Union College in Cincinnati, und für die vorkommenden persischen Worte Dr. Walter Henning, den jetzigen Iranisten an der School of Oriental Studies in London. Mittwoch hat mir in London wiederholt von seiner Arbeit an den Urkunden berichtet, die wohl in Deutschland im wesentlichen fertig gestellt gewesen sein muß, da er in London kaum zur Arbeit an den Urkunden gekommen ist. Freilich hat er immer einen Schleier des Geheimnisses über diese Arbeit gebreitet, und ich habe weder eine Photographie von den Texten noch etwas von seinen Bemerkungen dazu zu sehen bekommen. Er befand sich in einer schwierigen Lage insofern, als Frau Borchardt nach dem Tode ihres Mannes die Veröffentlichung der schon von B. selber nach der Schweiz geschafften Urkunden nur unter der Bedingung genehmigen wollte, daß sie zuvor verkauft wären. Mittwoch bemühte sich, einen solchen Verkauf zustande zu bringen, bei dem ihm die Veröffentlichung der Urkunden möglich sein würde. Aber alle Versuche scheiterten an den übertriebenen Forderungen der Besitzerin. In den letzten Monaten seines Lebens war M. ernstlich krank, und nach seinem Tode im November 1942 wurde die Veröffentlichung der Arbeit weiter verhindert durch die von der Besitzerin aufrechterhaltene Bedingung. Sobald die Urkunden nach Beendigung des Krieges nach England gebracht werden konnten, sind sie von der Bodleian Library in Oxford angekauft worden und sie werden nun von Professor Driver herausgegeben; D. hat im September 1946 in Cardiff, bei der Tagung der Society for Old Testament Studies, eingehend über die Urkunden berichtet und dabei ausgezeichnete Photographien herumgezeigt. Die Originale sind jetzt in der Bodleian Library zugänglich, ich habe selber einige von ihnen in der Hand gehabt. Außerdem hat D. seine Bearbeitung der Texte sowohl mir zugänglich gemacht als auch z. B. Professor H. S. Nyberg aus Uppsala, der im Sommer 1947 sich einige Wochen hauptsächlich zu Pehlevi-Studien in Oxford aufhielt. Ich habe mit ihm die mit diesen Urkunden zusammenhängenden Probleme verschiedentlich durchgesprochen. Außerdem hat mir Dr. Henning ein von ihm 1943 erstattetes Gutachten über diese Dokumente zur Verfügung gestellt. Driver

at auch in Paris bei dem Internationalen Orientalistenkongreß (Juli 1948) ber diese Dokumente berichtet[1]).

Es handelt sich hier um 14 auf Leder geschriebene Briefe in aramäischer chrift und Sprache. Sie waren, als sie aufgefunden wurden, noch in dem ederSack, in dem sie von Susa nach Ägypten gesandt worden waren, und len man sich jetzt in einem der Schaukästen der Bodleian Library ansehn ann. Jedes der Schriftstücke war mit einem Siegel versehen, wie es von orchardt beschrieben worden ist, und dies Siegel führte tatsächlich eine ufschrift, nämlich *Siegel des Prinzen Arsham*. Arsham war Satrap von gypten. Er gehörte zu dem persischen Königshause der Achaemeniden nd nennt sich als solcher ‚Sohn des (königlichen) Hauses' (*bar baita*). Sein orgänger war Achaemenes gewesen, ein Bruder des Xerxes. Kurz nach er Ermordung des Xerxes, im Jahre 465 v. Chr., brach in Ägypten unter ührung der Libyer des westlichen Deltas ein Aufstand aus. Die Libyerfürsten naros und Amyrtaeos fielen in Ägypten ein, der persische Satrap Achaeenes wurde von Inaros geschlagen und getötet. Die Athener kamen zu ilfe, und hatten zunächst gute Erfolge. Erst als 456 die Perser unter egabyzos mit beträchtlichen Streitkräften heranrückten, gelang es ihnen, er Revolution Herr zu werden. Sie endete mit einer großen Niederlage er Ägypter und ihrer athenischen Helfershelfer im Jahre 454[2]). Nach dem Bericht des Ktesias wurde ein gewisser Sarsames zum Satrapen ernannt. In diesem Namen erkennen wir den Achaemeniden Prinzen Arsham wieder, in dessen Namen die Lederurkunden geschrieben sind. Arsham kommt verschiedentlich in den Elephantine Papyri vor, und wir wissen, daß er bis gegen 404 im Amte war, dem Jahre, in dem Ägypten selbständig wurde und den Persern verloren ging. Es scheint nun, daß Arsham schon im 450 Satrap wurde, und da er in einem der hier vorhandenen Briefe an den in Ägypten kommandierenden General Artahant die Bitte ausspricht, er möge dafür sorgen, daß 13 (mit Namen genannte) persische Beamte, die während der Revolution nicht mehr in die Festung hätten kommen können, die der verfluchte אנורו gefangen hat und die noch in Gefangenschaft sind, freigelassen werden, damit sie ihre Arbeit wieder aufnehmen könnten, so konnte man geneigt sein, diese Schriftstücke aus der ersten Zeit seines Amtes zu datieren, besonders wenn wir in אנורו den Libyerfürsten Inaros wiederfinden könnten, der sich dem Megabyzos gegen Zusicherung seines Lebens ergeben hatte, der dann aber auf Betreiben der

1) Wie mir Professor Driver (September 1948) schreibt, ist die Arbeit an diesen Urkunden im wesentlichen beendet.

2) Vgl. hierzu Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. III, Stuttgart 1901, §§ 323, 324, 336.

Königinmutter Amytis, die Rache für den Tod des Achaemenes forderte, nach 5 Jahren doch hingerichtet wurde [1]). Die Briefe sind geschrieben worden, als Arsham sich in Susa am Hofe des Perserkönigs aufhielt.

Es ist außer Frage, daß diese Urkunden für die Geschichte des Achaemenidenreiches im allgemeinen und für die Geschichte Ägyptens in damaliger Zeit im besonderen von großer Bedeutung sind. Sie werfen ein Licht auf die Verwaltung einer persischen Kolonie, die wir nun an der Hand von Originaldokumenten studieren können. Der Inhalt der hier vorliegenden Briefe ist nach genauen Regeln angeordnet, die maßgebend waren für Schreiben, die aus der Kanzlei des Achaemenidenreiches kamen. Sie enthalten zunächst die Adresse, dann die Darlegung des Sachverhalts, die daraufhin getroffene Entscheidung, den Namen des Chefs der Abteilung, der für die Entscheidung verantwortlich ist, schließlich den Namen des Schreibers, der das Schriftstück ausgefertigt hat.

Die Sprache dieser Briefe ist dieselbe aramäische Schriftsprache, die wir aus den Elephantine Papyri kennen. Ein Punkt ist bei diesen Lederurkunden von besonderer Bedeutung: sie haben nichts mit den Juden zu tun. Es handelt sich im wesentlichen um Anweisungen, die der persische Satrap von Susa aus an seinen Steuereinnehmer in Ägypten schickt. Wir können annehmen, daß weder der persische Satrap, der den Befehl erteilt, noch der ägyptische Beamte, an den er gerichtet ist, Aramäisch verstand. Aber in den persischen Kanzleien mußten die Sekretäre imstande sein, den in irgend einer der vielen im Perserreich gebrauchten Sprachen diktierten Befehl in aramäischer Sprache und Schrift niederzuschreiben, ebenso wie die Kanzleibeamten am Empfangsorte imstande sein mußten, den aramäisch geschriebenen Brief in der gerade erforderlichen Sprache, die der Adressat verstand, vorzulesen [2]). Für das in den persischen Kanzleien geb auchte Schriftaramäisch sind diese Lederurkunden die wichtigsten Dokumente.

Da nun alle aramäischen Aufzeichnungen aus vorchristlicher Zeit im wesentlichen in derselben Sprache verfaßt sind, können diese Schriftstücke nicht als Zeugen für das irgendwo im Perserreiche vom Volk wirklich gesprochene Aramäisch gelten. Weder in den Elephantine Papyri noch in den Biblisch Aramäischen Texten noch in andern jüdisch-aramäischen Texten, die Dalman herangezogen hat, noch in den nabatäischen oder palmyrenischen Inschriften kann die Sprache als Zeugnis für ein irgendwo im Volke gesprochenes Aramäisch angesehen werden. Alle diese Texte repräsentieren eine Form der Sprache, die Darius als Sprache der persischen Kanzleien durchgeführt hatte und die dann allgemein als Schriftsprache

1) Eduard Meyer, a. a. O. § 336.
2) Siehe H. H. Schaeder, Iranische Beiträge I, S. 202 ff.

ch durchgesetzt hatte und bei offiziellen Gelegenheiten auch gesprochen urde.

Wir haben zu diesem offiziellen Schriftaramäisch des persischen Reiches ne gute Parallele in dem Arabisch, in dem man schreibt und druckt und as überall in der muslimischen Welt von Marokko bis nach Indien hin elesen und verstanden wird und das man auch im Vortrag und bei offiellen Gelegenheiten im Gespräch verwendet. Daß es daneben in den verchiedenen Arabisch sprechenden Ländern Formen des Arabischen gibt, ie von dem geschriebenen Arabisch in sehr charakteristischer Weise abeichen und die sich in den einzelnen Ländern ganz verschiedenartig entickelt haben, wissen wir sehr genau, weil diese Dialekte in den letzten undert Jahren von europäischen Gelehrten studiert und in ihrer Bedeung erkannt worden sind. Wären wir auf geschriebene oder gedruckte exte angewiesen, so wüßten wir von den verschiedenen Formen der wirkch gesprochenen arabischen Sprachen so gut wie nichts. Und doch ist es ißer Frage, daß diese gesprochenen Formen der arabischen Sprache sich eben der offiziellen Schriftsprache entwickelt haben und jedenfalls schon eit Jahrhunderten nicht wesentlich anders ausgesehen haben als sie noch eute sind. Es genügt, wenn ich hier auf ein Beispiel hinweise, das gerade ir nahe liegt, die arabischen Schattenspieltexte des Ibn Dāniyāl, die im 3. Jahrhundert verfaßt worden sind, also vor etwa 700 Jahren[1]). Diese chattenspiele sind im allgemeinen in klassisch arabischer Sprache verfaßt orden, die dem Schriftarabischen nahesteht. Es kommen in den Texten ber eine Reihe von Szenen vor, die in der damals in Ägypten wirklich esprochenen Sprache verfaßt sind. Die muß man sich laut vorsprechen, enn man sie verstehen will. Man war nicht daran gewohnt, diese gesproene Sprache in arabischer Schrift zu fixieren. Die Niederschrift der Texte t oft irreführend. Auch heute noch hat die Fixierung der gesprochenen prache mit arabischen Buchstaben wenig Fortschritte gemacht.

Das von den Persern offiziell eingeführte Schriftaramäisch ist Jahrundertelang ausschließlich zur Aufzeichnung aramäischer Texte verwendet orden, im Osten wie im Westen des Reiches. *Die tatsächlich im Volke esprochenen Dialekte der Sprache,* die sich im Laufe der Jahrhunderte neben er Schriftsprache entwickelt haben, blieben unbeachtet. Sie wurden aber on Bedeutung in den religiösen Gemeinschaften, bei denen es darauf anam, dem Volke die göttliche Botschaft in einer Form vorzutragen, die nen ohne weiteres verständlich war. Hier hat man mit der Zeit die Disrepanz empfunden zwischen der offiziellen Schriftsprache und der tat-

1) Siehe meinen Artikel *The Arabic Shadow Play in Egypt*, JRAS 1940, 21—34.

sächlich gesprochenen Sprache, die im Gottesdienst verwendet wurde. Hi
fing man an, Texte in der wirklich gesprochenen Sprache aufzuzeichne
So hat sich bei den östlichen Christen das Syrische entwickelt, bei de
babylonischen Juden eine Sprache, die wir aus den aramäischen Teile
des Babylonischen Talmud kennen, und die religiöse Gemeinschaft d
Mandäer hat das bei ihnen gesprochene Aramäisch aufgezeichnet und au
gebildet. Trotz der verschiedenen Schriftarten, in denen diese religiöse
Gemeinschaften ihre Texte aufgezeichnet haben, trotz allerlei Verschiede
heiten in der Grammatik und im Lexikon kann man die in diesen Gemei
schaften aufgezeichneten Formen des gesprochenen Aramäisch unter d
Bezeichnung *Ostaramäisch* zusammenfassen und kann bei ihnen gewis
Züge erkennen, die sie gegenüber andern aramäischen Texten gemeinsa
haben.

Ähnlich sind die Verhältnisse *im Westen* gewesen. Auch hier hat d
Empfindung der Diskrepanz zwischen der allgemein verwendeten Schri
sprache und der im Gottesdienste verwendeten Volkssprache dazu führ
daß man die Formen der wirklich gesprochenen Sprachen aufzeichnete. Au
hier haben sich die verschiedenen religiösen Gemeinschaften verschieden
Schriftformen bedient. *Die Samaritaner* haben ihre Texte in dem alt
hebräischen Alphabet aufgezeichnet, das sie bis zum heutigen Tage ve
wenden. Eine erkennbare Gestalt bei ihnen ist der als Theologe und re
giöser Dichter berühmte Marka, der im vierten Jahrhundert lebte, dess
liturgische Dichtungen noch heute zum Grundstock des samaritanisch
Gottesdienstes[1]) gehören, und dessen Midrasch zum Pentateuch (Mēmar Mā
ḳā) sowohl sprachlich als auch sachlich als Parallele zu den gleichzeitig
jüdischen Midraschen von hohem Interesse ist[2]). Daneben kommt vor alle
das samaritanische Pentateuchtargum in Betracht[3]), das insofern auf alt
tümlicher Stufe stehen geblieben ist, als es hier zur Ausbildung eines o
ziellen Textus receptus nie gekommen ist. Das in den Handschriften e
haltene Material läßt uns noch deutlich verschiedene Formen des Targu
erkennen, die für das von den Samaritanern zu verschiedenen Zeiten u
in verschiedenen Gegenden gesprochene Aramäisch von Wichtigkeit si
Ein besonderer Unstern hat über den Ausgaben dieses Targums gewalt
In den Polyglotten ist die schlechteste uns bekannte Handschrift ab
druckt. Auch die von H. Petermann und von K. Vollers zu Ende
führte Ausgabe muß als ganz mißlungen bezeichnet werden. Das ält

1) Vgl. meine Arbeit *Die zwölf Marka-Hymnen aus dem ‚Defter' der Sam
tanischen Liturgie*, in Oriens Christianus III, 7, 1932, S. 77—103.

2) Siehe David Rettig, *Memar Marka, Ein Samaritanischer Midrasch z
Pentateuch, untersucht* in Bonner Orientalische Studien, Heft 8, Stuttgart 19

3) Vgl. ZDMG 61 (1907), W/S. 909—912.

und beste Handschriften-Material ist gar nicht oder nur in ganz unvollkommener Weise verwertet worden.

Die Nachfahren der *alten Judenchristen* haben sich für die Aufzeichnung des von ihnen in ihrem Gottesdienst verwendeten Volksaramäisch eine Form der Syrischen Schrift ausgebildet. Das von ihnen geschaffene Schrifttum ist erst in den letzten Jahrzehnten durch Veröffentlichung der wieder aufgefundenen Handschriften zugänglich gemacht worden. Die von ihnen gebrauchte Form des Aramäisch ist durch SCHULTHESS grammatikalisch und lexikalisch bearbeitet [1]), aber nicht immer richtig gedeutet worden.

Für *das von den Juden in Palästina gesprochene Aramäisch* haben wir in einer Reihe von Texten aus der Alt-Kairoer Geniza sichere Anhaltspunkte gefunden in den *Fragmenten des alten palästinischen Pentateuch-Targums* — und das ist der dritte Fund, von dem hier die Rede sein muß [2]). Die Geniza-Fragmente, die diese Texte aufweisen, sind verhältnismäßig alt, immerhin werden auch die ältesten unter diesen Fragmenten nicht vor dem 6. Jahrhundert niedergeschrieben sein. Wir sind aber hier in der Lage, den Nachweis zu führen, daß es sich hier um Texte handelt, die zum Teil schon mehrere Jahrhunderte zuvor verfaßt sein müssen. Das gilt insbesondere für das Fragment einer Pergamentrolle mit dem Targumtext, der mit sehr altertümlicher palästinischer Vokalisation versehen ist. Es handelt sich um das Targum zu Ex 21 und 22, eines juristischen Textes, der uns zufällig eine Schätzung des Alters dieser Übersetzung ermöglicht. In den Kapiteln wird von den Schädigungen gehandelt, die dem Felde des Nachbarn zugefügt werden, und die Ausführungen in diesen Kapiteln sind die Grundlage für den Mischna-Traktat Baba Kamma geworden, wo gleich zu Beginn von vier Schädigungen die Rede ist, die dem Felde des Nachbarn zugefügt werden. Vers 4 und 5 von Kap. 22 lauten nach unserem hebräischen Text:

> Wenn jemand seinen Acker oder Weinberg beweiden, sein Vieh aber frei laufen läßt und dasselbe auf einem fremden Acker etwas frißt, so soll er das Beste von dem Ertrag seines Ackers oder Weinberges als Ersatz entrichten. Wenn Feuer auskommt und das Gestrüpp ergreift, hernach aber auch ein Getreidehaufen und das auf den Halmen stehende Korn oder überhaupt ein Acker verbrennt, so muß der, der den Brand verursacht hat, das Verbrannte ersetzen.

Diese nach KAUTSCH gegebene Übersetzung gibt im wesentlichen die offizielle jüdische Auffassung der Stelle wieder, wie sie am Anfang des

1) *Lexicon Syropalaestinum*, Berlin 1903. — *Grammatik des Christlich-Palästinischen Aramäisch* (herausgegeben von ENNO LITTMANN), Tübingen 1924. — Vgl. sein Buch *Das Problem der Sprache Jesu*, Zürich 1917.

2) Vgl. meine *Masoreten des Westens* II, Stuttgart 1930, S. 1—13 und S. 1—65.

Mischna-Traktates vorausgesetzt ist. Die Schwierigkeit bei dieser Auffa sung liegt darin, daß Worte desselben Stammes דער sowohl *Vieh* und *abweid* als auch *Feuer* und *verbrennen* bedeuten. In dem alten palästinischen Pe tateuchtargum sind die hebräischen Worte in beiden Versen als *Feuer* u *verbrennen* übersetzt, und der Unterschied besteht darin, daß in dem erst Falle das Feuer von dem eigenen auf das Nachbargrundstück übergre während im zweiten Falle das Feuer auf dem Nachbargrundstück sel angezündet wird.

Eine so prinzipielle Abweichung in der Auffassung einer Bibelstelle, die Grundlage eines Mischnatraktates geworden ist, ist nur denkbar un der Voraussetzung, daß die Übersetzung zu einer Zeit gemacht wor ist, da die mündliche Lehre, wie sie in der Mischna kodifiziert worden noch im Flusse war. Das aber führt mit Sicherheit in die vorchristli Zeit.

Die Sprache dieses Targums ist im wesentlichen dieselbe wie die, wel wir in den aramäischen Stücken des Palästinischen Talmuds finden u die mit der von den Samaritanern verwendeten Sprache sowie mit der v den Palästinisch-Aramäisch sprechenden Christen aufs engste verwandt Aus der Tatsache, daß Teile dieses Targums aus vorchristlicher Zeit sta men, ersehen wir, daß diese Sprachform Jahrhunderte lang vorhanden wesen sein muß, ehe wir von ihrer Existenz erfahren. Es handelt sich da um eine Sprache, die sich seit alten Zeiten im Westen neben dem den Persern eingeführten Schriftaramäisch als Volkssprache weiter e wickelt hat und deren Ausläufer nun von den verschiedenen religiösen meinschaften schriftlich fixiert worden ist. Von besonderer Wichtigkeit daß sich in diesem Targum Worte finden, die im NT vorkommen, die a bisher in keiner jüdischen Quelle wiedergefunden sind. Es genügt als spiel auf das Wort *rabbuni* hinzuweisen, mit dem Jesus Mc 10 51 und Joh 2 angeredet wird und das noch in keinem rabbinischen Text wiedergefun ist. In dem palästinischen Pentateuchtargum ist das Wort ganz gebräu lich, und es ist da auch genau so vokalisiert mit einer Ausnahme, wo *ribbun* lesen. Wir lesen Gen 38 25 בְּרִבּוֹן כָּל־עָלְמַיָּא, 41 18 רְבוּנִי וְמַלָּה 4 הָדוֹרוֹן הִיא מְשַׁלְּחָה לְרַבּוּנִי לְעִשּׂו 32 19 in MS. D, Gen מָן (בּיתיה ד) רְבוּנָךְ דִּבּוֹן כל־עָלְמַיָּא in MS. C, לְרַבּוּנָה in MS. A.

Dieser und ähnliche Fälle zeigen uns, daß die Sprache des palästinisc Pentateuchtargums mit dem zur Zeit Jesu in Palästina gesprochenen A mäisch aufs nächste verwandt sein muß. Auch im Samaritanischen Tar findet sich das Wort. vgl. רבוני אם ני אשקחת רחמו בעיניכון Gen 18 3 (3 M und הא ני רבוני : כטו ני אל בית עברכון Ge 19 2 (4 Mss.). Wir können von Juden, Christen und Samaritanern aufgezeichnete Aramäisch, das in Palästina wirklich gesprochene Aramäisch wiedergibt, als *Westaramä*

ezeichnen und es dem *Ost*aramäischen gegenüberstellen, das wir, wie wir ahen, ebenfalls in drei von verschiedenen religiösen Gemeinschaften gesprochenen Formen vor uns haben.

Daß man auch zu der Zeit, da man längst daran gewohnt war, das im Osten gesprochene Aramäisch aufzuzeichnen, die alte offizielle, von den Persern eingeführte Schriftsprache weiter gebrauchte, haben einige Inschriftenreste gezeigt, die in Dura Europos gefunden sind[1]). Die alte aramäische Sprache ist *von den Juden in Babylonien* verwendet worden, als sie *ihr offizielles Targum* ausarbeiteten, das wir im Targum Onkelos vor uns haben. Dies Targum muß man als das Endresultat einer langen Entwicklung ansehen. Hier wird mit besonderer Sorgfalt festgestellt, wie jede Stelle des Pentateuchs nach offizieller jüdischer Auffassung richtig verstanden werden muß. Es setzt die Ausbildung der jüdischen Lehre, wie wir sie in der Mischna und dem Babylonischen Talmud vor uns haben, voraus. Es ist ein halakhisches Targum, d. h. ein solches, das überall mit der Halakha, der offiziellen jüdischen Lehre, in Einklang steht. Es kann vor dem Ende des fünften nachchristlichen Jahrhunderts nicht fertiggestellt worden sein. Wir müssen annehmen, daß diesem Targum in Babylonien ältere Targume vorangegangen sind, die solchen Leuten, denen die hebräische Sprache fremd geworden war, Hilfe zum Verständnis derselben boten. Für solche Zwecke ist das Targum Onkelos nicht geschaffen worden. Hierzu brauchte man Texte, die in einer wirklich gesprochenen Volkssprache verfaßt waren. Solche Texte sind uns aber aus Babylonien nicht erhalten. Das *Targum Onkelos* ist von vornherein als autoritativer Text verfaßt worden, der das maßgebende Verständnis des Pentateuchs feststellte, überall in der Judenheit, und für immer. So ist es zu verstehen, daß man sich für dies Targum nicht der in Babylonien gesprochenen aramäischen Volkssprache bediente, wie sie etwa in den aramäischen Teilen des babylonischen Talmuds zu finden war, sondern daß man hier auf die alte aramäische Schriftsprache zurückgriff. Diese Sprache wurde in gebildeten Kreisen überall verstanden, sie war nahe verwandt dem in Esra und Daniel vorliegenden Biblisch-Aramäisch und veraltete nicht. Dies Ziel ist erreicht worden. Das Targum Onkelos hat auch heute noch seine Bedeutung und wird sie immer haben als ein Zeuge für das offizielle jüdische Verständnis des Pentateuchs.

Aber die Reste des Palästinischen Pentateuchtargums, die sich in der Geniza erhalten haben, lehren mit aller Deutlichkeit, daß das Targum Onkelos nicht gleich überall durchgedrungen ist. Es gehörte zu den maßgebenden Schöpfungen der babylonischen Judenschaft. Diese hatte sich unter der sassanidischen Herrschaft freier entwickeln können, als das den

1) Siehe Franz Rosenthal, *Die Aramäische Forschung*, S. 177.

Juden in Palästina unter der Herrschaft von Byzanz möglich gewesen wa
und die Juden in Babylonien waren sich ihrer Überlegenheit wohl bewuß
Sie haben, als durch die muslimische Eroberung Babylonien und Palästi
Teile desselben großen Reiches geworden waren, den Versuch gemacht, d
babylonisch-gaonischen Traditionen auch in Palästina durchzuführen. E
solcher Versuch ist ganz offiziell im Jahre 760 durch R. Jehudai Ga
unternommen worden, und Ende des 8. Jahrhunderts erfolgte ein zweit
Versuch in derselben Richtung[1]). Daß diese Bemühungen für das Targu
Onkelos nicht gleich von Erfolg gekrönt waren, dafür haben wir noch ein
deutlichen Beweis. Unter den in der Geniza erhaltenen Fragmenten d
Palästinischen Pentateuchtargums finden sich Reste von drei großen Prac
handschriften, in denen, wie üblich, dem hebräischen Text des Pentateuc
Vers für Vers der Targumtext folgt, aber nicht das Targum Onkelos, sc
dern das Palästinische Pentateuchtargum. Diese Fragmente sind sowohl i
hebräischen wie aramäischen Text sorgfältig mit tiberischer Punktati
versehen und es besteht die Möglichkeit, sie mit einer gewissen Sicherh
zu datieren. Ein Vergleich des hebräischen Textes dieser Fragmente m
dem Ben-Asher-Text zeigt, daß die Punktation der Fragmente etwas alt
tümlicher ist; wir müssen damit rechnen, daß sie im Laufe des 9. Jahrhu
derts geschrieben sind. Es hat also noch im 9. Jahrhundert in Palästi
ein Bedürfnis bestanden nach Handschriften des Pentateuchs mit d
Palästinischen Pentateuchtargum. Die drei Prachthandschriften, von den
Reste auf uns gekommen sind, sind sicher nicht die einzigen gewesen, d
damals angefertigt worden sind. Andererseits ist es ganz begreiflich, d
in späterer Zeit, als das Targum Onkelos sich durchgesetzt hatte, m
mit Handschriften, die das alte Palästinische Targum boten, nicht v
anfangen konnte. Sie sind beseitigt worden, und wir können es verstehe
daß nur in der Geniza noch kümmerliche Reste von ihnen erhalten sin

Wir haben also damit zu rechnen, daß das Targum Onkelos in Palästi
kaum viel vor 900 wirklich zur Geltung gekommen ist, zu einer Zeit al
da die in Palästina gesprochene Sprache Arabisch, nicht mehr Aramäis
war. Erst so kommt uns das Groteske der Situation recht zum Bewuß
sein, daß Dalman gerade die Sprache dieses Targums für die Rekonstrukti
der Muttersprache Jesu hat verwenden wollen.

Bei einem Besuch bei Professor WENSINCK in Leiden im Sommer 19
sagte er mir, daß er dabei sei, zuverlässiges Material zusammenzubring
für das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch. Daß dafür d

---

1) Vgl. LOUIS GINZBERG, *Genizah Studies in Memory of Doctor Solomon Sche
ter* II, New York 1929, S. 504 ff. — Siehe mein Buch *The Cairo Geniza*, Oxfo
1947, S. 25 f.

Sprache des Targum Onkelos nicht in Frage komme, hatte er deutlich rkannt. Die von mir aus der Geniza veröffentlichten Fragmente des Palä-tinischen Pentateuchtargums erklärte er für die allerwichtigste Quelle für liese Sprache. Er hatte die Fragmente dieses Targums sorgfältig grammati-alisch und lexikalisch verzettelt, hatte dazu das sog. Targum Pseudojona-han und das sog. Fragmententargum herangezogen, in denen ja viel Material us dem Palästinischen Pentateuchtargum enthalten ist, und war dann lazu übergegangen, die aramäischen Teile des Palästinischen Talmuds in hnlicher Weise zu verarbeiten. Wir sprachen die Probleme durch und varen uns darüber klar, daß in Ergänzung dieses von den Juden in Palä-tina gesprochenen Aramäisch das von den Samaritanern und Christen ge-prochene Palästinisch-Aramäisch herangezogen werden mußte. Leider hat a Professor Wensinck diese Arbeit nicht zu Ende führen können. Er ist ald ernstlich erkrankt und im Frühjahr 1939 gestorben.

Ich habe mit Mrs. WENSINCK über das Material korrespondiert. Im September 1946 hatte ich die Gelegenheit, bei der Tagung der Society for Old Testament Studies in Cardiff mit Professor P. A. H. DE BOER, dem Alttestamentler an der Universität Leiden, einem Schüler von Wensinck, über das von Wensinck zurückgelassene Material zu sprechen. Ich habe dann im April 1947 gelegentlich einer Tagung der holländischen Orientalisten n Leiden die Angelegenheit mit Mrs. Wensinck persönlich durchgesprochen und sie hat mir die Sammlungen ihres Mannes zur Verfügung gestellt. Diese umfangreiche Zettelsammlung befindet sich nun bei mir. Ich habe mich darangemacht, die Arbeit weiterzuführen, in Gemeinschaft von zwei meiner Schüler, Dr. MATTHEW BLACK, dem Neutestamentler, und Dr. JOHN BOW-MAN, dem Alttestamentler an der Universität Leeds. Black hat, als Bonner Dissertation, *Rituale Melchitarum, A Christian Palestinian Euchologion* her-ausgegeben und untersucht (Bonner Orientalistische Studien, Heft 22, Stutt-gart 1938) und ist dabei, ein *Christlich-Palästinisches Horologion* nach einer Handschrift, die ich im Jahre 1906 in Kairo für die Berliner Staatsbibliothek gekauft habe, zu publizieren. Durch sein Buch *An Aramaic Approach to he Gospels* (Oxford 1946) hat er sich als ein besonderer Fachmann für diese Fragen ausgewiesen. Bowman hat sich sehr eingehend mit Judaica befaßt, und kann als ein besonderer Fachmann auf diesem Gebiete angesprochen verden. Auf meinen Vorschlag hin hat er sich nun ins Samaritanische ein-gearbeitet und bereitet eine Ausgabe des Hauptwerkes des Samaritaners Marka, des Midrasch zum Pentateuch, vor, von dem schon die Rede war. Ich selber habe mir, nachdem ich nun wieder in den Besitz meiner um-angreichen Materialien gekommen bin, das Samaritanische Pentateuch-argum vorgenommen, und gedenke wesentliche Teile davon nach den ltesten und besten Handschriften zu publizieren. Ich denke, daß sich bald

mehr geeignete Mitarbeiter für diese wichtige Aufgabe finden werden. Da Ziel ist, abgesehen von einigen notwendigen Textpublikationen, eine Gram matik und ein Lexikon für die in den verschiedenen religiösen Gemein schaften gesprochene Sprache zu schaffen und damit einen sichern Grun zu legen für das Aramäisch, das in Palästina zu Beginn unserer Zeitrech nung wirklich gesprochen worden ist.

Sozialethische Literatur des Auslandes

Von Heinz-Horst Schrey

Nicolas Berdjajew, Slavery and Freedom. Ch. Sribner's Sons, New Yor 1944. — Emil Brunner, Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetze der Gesellschaftsordnung. Zwingli-Verlag Zürich, 1943. — Eduard Hei mann, Freedom and Order. Lessons from the War. Ch. Scribner's Son New York 1947. — Bronislaw Malinowski, Freedom and Civilizatio Roy Publishers New York, 1944. — Jacques Maritain, Ransoming th Time. Trsl. by Harry Lorin Binsse. Ch. Scribner's Sons New York, 1941. Ders. Christianity and Democracy. Trsl. by Doris C. Anson. Ch. Scribner Sons New York, 1945. — Middleton Murry, The free Society, London. - Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics an Politics. Ch. Sribner's Sons New York-London, 1934. — Ders. An Inte pretation of Christian Ethics. Harper and Brothers New York-London, 193 — Ders. The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. I. Huma Nature; II. Human Destiny. (Gifford Lectures) Ch. Scribner's Sons New Yo 1946. — Ders. The Children of Light and the Children of Darkness. A Vi dication of Democracy and a Critique of its traditional Defence. Ch. Scribner Sons New York, 1946. — In deutscher Übersetzung: Die Kinder des Lich und die Kinder der Finsternis. Eine Rechtfertigung der Demokratie un eine Kritik ihrer herkömmlichen Verteidigung. Chr. Kaiser-Verlag Münche 1947. — Ralph Barton Perry, Puritanism and Democracy. The Vangua Press New York, 1944. — Wilhelm Röpke, Die Gesellschaftskrisis d Gegenwart. Eugen Rentsch-Verlag Erlenbach-Zürich, 1942. — Ders. Civit humana. ebd. 1944. — Internationale Ordnung, ebd. 1945. — Ders. Die Kri des Kollektivismus, ebd. 1947. — William Temple, Christian Democrac Student Christian Movement Press London, 1937.

Die geistige Situation unserer Zeit ist vielleicht durch kein Merkmal tre fender gekennzeichnet als durch die allgemeine Unsicherheit über sich selbs Der Umsturz der äußeren und inneren Lebensverhältnisse, der unaufh lich drängende Wandel der Zeit hat unserer Generation die Sicherheit üb das Normale genommen. So hat die Frage nach dem Sein des Seiende nach dem, was eigentlich ist, in der philosophischen Besinnung der Gege

art eine vordringliche Bedeutung; es ist Sinn und Sendung der Existenz-
hilosophie der Gegenwart, die Sicherheit über das Normale wieder zu
haffen. Indem sie nach dem Sinn von Sein fragt, nach dem, was Mensch
nd Welt ist, ist diese Philosophie implizit schon Ethik, denn aus dem
ufweis des eigentlichen Seins entsteht wie von selbst der Appell an den
enschen, seiner eigenen ontologischen Konstanz entsprechend zu leben.
ieses Ringen um das Normale, um die ontologische Konstanz, um die
nere Gestaltgesetzlichkeit hat aber nicht nur die Existenzphilosophie er-
ßt, sondern ist nicht minder lebendig in der Sozialwissenschaft der Gegen-
art. Im folgenden sollen einige sozialwissenschaftliche Entwürfe, denen
um die eigentliche Gestalt der gegenwärtigen Gesellschaft geht, bespro-
hen und dargestellt werden. Indem wir den Rahmen weiter spannen als
ie engere theologische Besinnung, wird sich daraus zugleich ein Beitrag
um Gespräch der Theologie mit den Sozialwissenschaften ergeben.

I. Die „freie Gesellschaft".

Durch die Entwicklung der totalitären Staatssysteme ist die Besinnung
ber Sinn und Notwendigkeit der Freiheit in der menschlichen Gesellschaft
ufs eindringlichste angeregt worden. So macht der Londoner Anthropologe
. Malinowski, der 1942 als Professor an der Yale-Universität in Amerika
estorben ist, in seinem Buch *Freedom and Civilization* den Freiheitsbegriff
um Zentralthema seiner Überlegungen über Kultur und Zivilisation. Er
ieht die Geschichte der menschlichen Kultur als eine Geschichte der Ent-
icklung der Freiheit. Feuer, Steinwerkzeuge u. a. sind die ersten Mittel,
ie dem primitiven Menschen ein größeres Maß Freiheit von der Natur
ewähren. Schon in der primitiven Gesellschaft erkennt er eine Art „Proto-
emokratie". „Demokratie als Kultursystem ist die Verfassung einer Ge-
einschaft, die sich aus zusammenarbeitenden Gruppen zusammensetzt."
hre Hauptmerkmale sind: Fehlen einer Zentralgewalt, die alle Bezüge des
ebens beherrscht; Verteilung des Einflusses auf die Arbeitenden; keine
onopolanhäufung; keine geheimen oder offenen Zentren der Unterdrückung
urch Gewaltanwendung durch Instanzen, gegenüber denen es keine Appel-
ation an eine höhere Instanz gibt; Zugang für alle zu den meisten Wegen
es Einflusses und des Selbstausdrucks. Die Hauptgefahr heute für die
reiheit kommt von der internationalen Anarchie, in der die Gefahr der
nternationalen Sklaverei wohnt, und die jetzt die größte Gefahr wird, die
er Menschheit droht. Die Schaffung eines Super-Staates ist unbedingt
otwendig, da die totalitäre Lösung, die Inspiration, Initiative, Treue und
ingabe an Ideale durch Gewalt ersetzt, nicht der Ausweg aus unseren
chwierigkeiten ist. Demokratie ist Freiheit in Tätigkeit, und Freiheit ist

die Gewähr für geistige, soziale und technische Schöpferkraft und Fort
schritt. Für eine kommende Föderation der Nationen wäre erforderlich d
völlige Entwaffnung jedes einzelnen Staates mit Ausnahme der Polizei un
einer Miliz; die Errichtung einer Weltpolizeimacht, in der selbst die klei
sten Einheiten international sein müßten; das Prinzip der Gewaltenteilun
die Errichtung eines internationalen Gerichtshofes; ein internationales Ex
kutivbüro und die Freiheit für nationale Gruppen, sich zu trennen oder
vereinigen. Kurz, es ist das Programm einer Weltregierung, die ihre Prä
zipien aus den Grundsätzen der klassischen Demokratie ableitet.

Diese Konzeption M's. läßt manche Fragen offen. Einmal erscheint d
historische Herleitung der modernen Demokratie mehr als fragwürdig, wen
behauptet wird, die Demokratie „sei das Erbe des ältesten, fundamenta
sten und im wesentlichen konstruktivsten Verfassungsgrundsatzes in d
menschlichen Gesellschaft." Die ontologische Konstante im sozialen H
reich wird also aus einer Geschichtskonstruktion gewonnen, die aber a
gesichts der tatsächlichen Verhältnisse nicht Realgeschichte, sondern Myth
ist. Dem Mythos des totalen Staates, der die soziale Konstante in der hie
archischen Ordnung der Gesellschaft findet, Ungleichheit und Gebunde
heit als soziale Grundbeziehungen erklärt, stellt M. den Mythos der Fr
heit und der Ur-Demokratie gegenüber. Ganz abgesehen von dem poli
schen Zweck des Buches wird sein wissenschaftlicher Erkenntniswert do
stark durch diese Verfallenheit an das Mythische herabgemindert. Ei
weitere Schwäche liegt darin, daß es hier bei einem reinen Juridizismus blei
d. h. es wird nur die politische Komponente der Herrschaftsbeziehung inn
halb der Gesellschaft in Betracht gezogen, und es entsteht so ein allzu e
liniges und wirklichkeitsfremdes Bild. So gesellt sich zum Geschichtsmyth
eine politische Utopie, die gar nicht nach den Bedingungen ihrer eigen
Möglichkeit befragt wird.

Das Buch des Engländers MIDDLETON-MURRY *The free Society* v
zichtet auf den geschichtsmythologischen Überbau und verrät deutlich se
Herkunft aus dem Gildensozialismus, indem es neben dem politisch-ju
dischen Aspekt der Gesellschaft besonders den sozialen in Erwägung zi
und die Integration der gegenwärtigen Gesellschaft nicht nur in der m
oder weniger vagen Proklamation der Freiheit findet, sondern in der sozia
Gerechtigkeit unter den Klassen. Die durch den Kapitalismus herauf
führte Krise der Gesellschaft hat bisher nur zwei Lösungen gefunden: e
mal durch die Einführung des alles reglementierenden Staatssozialism
(Faschismus und Kommunismus) und dann durch eine vom Staat fin
zierte für kriegerische Zwecke bestimmte Überproduktion. M.-M. gibt
daß die totalen Systeme der Demokratie gegenüber deutlich im Vor
sind, weil sie eine etatistische Integration aufzuweisen haben, die es

er zögernden und schwerfälligen Demokratie nicht gibt. Aber der Preis afür ist zu hoch: es ist die Freiheit, die in einer künftigen Gesellschaft icht verraten werden darf, wenn nicht ein wesentliches Moment der Mensch-chkeit überhaupt verloren gehen soll. Von englischen Verhältnissen aus esehen scheint ihm der *Gildensozialismus* als die gesunde mittlere Lösung wischen anarchischer Wirtschaft und despotischer Staatsdisziplin. Die ünftigen Entwicklungsmöglichkeiten der Demokratie hängen einmal an er Selbstdisziplin und dem wirtschaftlichen Leistungswillen der Arbeiter-chaft, zweitens an der Möglichkeit, einen wirksamen Ersatz für die Preis-ildung des kapitalistischen freien Marktes zu finden. M.-M. ist sich bewußt, aß er keine einfachen und glatten Lösungen zu bieten hat. „Wir können öchstens auf eine sozialistische Regierung hinweisen, die wir durch fried-che und gesetzliche Mittel mit einer überwältigenden Mehrheit zur Macht ebracht haben. Aber da gerade dies die europäischen Nationen nicht fertig ebracht haben, hilft ihnen unser Beispiel wenig. Wir können auch auf ine saubere und fähige Verwaltung, auf unsere noch intakte Gewöhnung n Legalität hinweisen. Das sind wiederum gerade die Dinge, die die euro-äischen Nationen nicht besitzen. Indes, auch wir stehen noch im Anfang irklicher Erprobung. Was wir bieten können, sind nur Möglichkeiten, kein orbild." Welches sind nun die Kräfte, die die „freie Gesellschaft" tragen? ie beruht auf der Anerkennung der grundlegenden Freiheit der Person, er Rede, des Auftretens und der Vereinigung. Weniger das Gesetz als das ttliche Gewissen ist der Garant, daß diese Freiheiten nicht mißbraucht nd gegen die Gesellschaft verwendet werden. Gewöhnung an Toleranz und nerkennung der politischen Gleichheit aller Staatsbürger sind weitere aseinsbedingungen der freien Gesellschaft. Mit der Freiheit muß sich das deal der *Gerechtigkeit* verbinden, die den gesunden Ausgleich der sozialen nteressen herstellt.

„Da das Wesen dieser grundlegenden Freiheiten darin liegt, daß keinem Menschen Gewalt angetan werden soll, außer wenn er gegen die Gesetze handelt, so wage ich zu behaupten, daß die freie Gesellschaft eine einzigartige und neue Form religiöser, insonderheit christlicher Gemeinschaft ist. Persönlich gehe ich sogar soweit, zu erklären, daß die freie Gesellschaft eine christlichere Gemeinschaft ist als irgendeine spezifisch christliche Gemeinschaft vergleichbarer Größenordnung, und daß die Zukunft der christlichen Kirche in vollem Umfang davon abhängt, ob die freie Gesellschaft lebendig erhalten werden kann."

Wie stark der Gedanke der freien Gesellschaft das westliche Denken sgesamt beherrscht, wird deutlich, wenn neben den Amerikaner Malinowski lem man noch andere wie Walter Lippmann an die Seite stellen könnte) nd den Engländer Middleton-Murry der deutsche, jetzt in Genf lehrende

Wirtschaftler und Soziologe WILHELM RÖPKE tritt. Seit 1942 gibt er eine Tri
logie heraus, deren Thema der Aufbau einer Gesellschaftsordnung und d
Überwindung der Krise auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet ist. 1942 e
schien sein Buch über die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, in dem sich nebe
einer äußerst geistvollen Diagnose der gegenwärtigen Gesellschaftskri
schon ein Weg andeutet, den Röpke als den „dritten Weg" bezeichnet.

Zur geistig-moralischen Seite der Weltkrise gehört, daß sie geistiges Inte
regnum ist, das durch den Reservenverzehr und Substanzverlust eines ganze
Jahrhunderts entstanden ist. Aktivismus und Dynamismus überdröhnen d
grenzenlosen Relativismus, dem alle Werte und Wesentlichkeiten fraglich sin
Im Verweltlichungsprozeß der Gegenwart löst sich die Synthese von Antik
und Christentum auf. Die unbewußte Glaubenskraft, die noch bislang d
Ideen von Humanität und Freiheit gespeist hatte, erlahmt und wird zu
Verdorren gebracht. R. sieht im Christentum eine der stärksten gestalte
den Kräfte unserer Kultur und ist der Ansicht, daß es aus ihr nicht we
zudenken sei. „Aus dieser Erkenntnis scheint sich uns das Minimum d
Christentumsbejahung zu ergeben, das mit unserer Kulturverantwortung ve
einbar ist. Daß aber anderseits an ein ‚künstliches Neupflanzen von Chr
stentum zum Zwecke der guten Aufführung' (J. Burckhardt) nicht zu denke
ist, beleuchtet die ganze Schwere der hier gestellten Aufgabe, die sich The
logen wie Antitheologen gleich leicht zu machen pflegen" (19).

Die soziale Entartungserscheinung ist die Vermassung, der im Staats- u
Wirtschaftsleben die Tyrannis entspricht. Zentralismus und Bürokratie lähm
die Initiative aller einzelnen Gliederungen der Gesellschaft.

Es geht aber R. nicht nur um die Diagnose der Krise, sondern um Th
rapie. Er sieht die neue Möglichkeit in einem liberalen Revisionismus, d
er gelegentlich auch Neoliberalismus oder ökonomischen Humanismus nen
„Es handelt sich um ein Programm, das einen Kampf an zwei Fronten füh
gegen den Kollektivismus einerseits und gegen den gründlicher Revisi
bedürftigen Liberalismus anderseits, so wie er sich im Laufe des 19. Ja
hunderts in den meisten Ländern entwickelt und ausgewirkt hat." Geg
den Kollektivismus hat R. einzuwenden, daß er an Stelle der Konzentr
tion der wirtschaftlichen Kräfte auf die Wiederherstellung einer befrie
genden Ordnung Unordnung, Überorganisation und Unwirtschaftlichk
sowie eine Übersteigerung der Staatsmacht gefördert habe; die Plan- o
Kommandowirtschaft ersetzt die freie Marktwirtschaft und der Staa
zwang vergewaltigt die gesunde Entwicklung der Wirtschaft aus eige
Kräften. Der Kollektivismus sieht in der Gesellschaft eine Maschine,
der der Mensch nach dem Bilde — nicht Gottes, sondern der Wissensch
geknetet wird [1]).

1) Vgl. den Satz des Soziologen K. MANNHEIM in seinem Buch Men
und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden 1935: Die moderne Ges

Drei Dinge sind es, auf die es R. ankommt: 1. die Entwicklung eines konstruktiven Pessimismus". Das ist eine Haltung, die sowohl desillusioniert als aktiv ist. Es ist die Haltung, die er bei JAKOB BURCKHARDT, einem geschätzten Vorbild, findet.

„Nur wer Pessimist genug ist, die ganze Größe der Gefahr zu erkennen, hat überhaupt die Möglichkeit, an ihrer Abwendung mitzuwirken, — ein Werk, bei dem die Optimisten und die Fatalisten gleich nutzlos im Wege stehen. Es ist ein Pessimismus, der uns voraussehen läßt, daß wir vom Schicksal verdammt sein werden, sofern wir nichts unternehmen, aber nichts nötigt uns, an ein Schicksal zu glauben, das über uns komme, einerlei, was wir unternehmen" (Gesellschaftskrisis, 44).

. sieht R. die Wandlung schon im Gange. Geistige Kräfte zur Überwinung des Kolossalismus und der Proletarisierung regen sich allenthalben, ie Anziehungskraft der Millionenstädte läßt nach, und es werden Wege ur Abwehr des Monopolismus und des Gruppenegoismus wie zur Schafung menschlicherer Industrieformen gesucht. 3. schlägt R. vor, die in allen ändern und Gruppen intakt gebliebenen Teile der Gesellschaft zu stärken. Überall haben sich beachtliche Reserven intakter Moral und geistiger Richungssicherheit und Bestände unvermasster Gesellschaft erhalten. Er denkt abei besonders an das Beispiel der Schweiz, wo sowohl der Kapitalismus ine soziale Form hat als auch der gesellschaftliche Aufbau noch verhältnisnäßig gesund ist (starkes Kleinbauerntum, wenig Proletarisierung, hoher ebensstandard).

Wie sieht nun R. den Gesellschaftszustand, der weder liberal im alten Sinne noch kollektivistisch ist? Es ist ein Zustand, in dem eine möglichst große Zahl von Menschen ein auf Eigentum und selbstbestimmten Arbeitsbereich gegründetes Leben führt, wobei ihnen möglichst viel innere und äußere Freiheit und Selbständigkeit gelassen wird.

„Es ist zugleich ein Gesellschaftszustand, in dem nicht Proletarier mit oder ohne Stehkragen —, nicht Vasallen eines neuen Industriefeudalismus und Staatspfründner den Ton angeben, sondern Menschen, die dank ihrer Arbeits- und Lebensformen so fest in sich selbst ruhen und gelassen die Welt an sich ablaufen lassen wie die besten Typen des Bauern, des Handwerkers, des kleinen Gewerbetreibenden, der kleineren und mittleren Unternehmer in Handel und Industrie, der Angehörigen der freien Berufe und des ehrenfesten und der Gemeinschaft ergebenen Beamten und Soldaten" (Gesellschaftskrisis, 281).

---

chaftstechnik ist die immer bewußter werdende Handhabung, Lenkung, Aufinanderbeziehung der menschlichen Triebe, der Denk- und Reaktionsweisen n der modernen Massengesellschaft, wodurch sich die Gesellschaft in eine Art Maschine umwandelt.

Der Neoliberalismus R.s hat also deutlich ständisch-konservative Züg
und man fühlt sich an den Kulturhistoriker Wilhelm Heinrich Riehl
erinnert, der in seinen noch heute äußerst wertvollen und plastisch ge
schriebenen Betrachtungen über die bürgerliche Gesellschaft Deutschland
vor hundert Jahren sagen konnte:

„Eine konservative Politik, die Bestand haben will in Deutschland, mu
sich auf die *Bauern* stützen ... Alle Maßregeln zur Sicherung des gesel
schaftlichen Friedens, zur Kräftigung der Staatsgewalt halten nur für de
Augenblick wider, sofern sie nicht von dem Grundsatz ausgehen, daß d
Bauer die konservative Macht im Staate sei, daß darum vor allen Dinge
seine Wucht erhöht, seines Charakters Eigenart gefestigt, seine Bedürfniss
beachtet werden müssen" (Naturgeschichte des Volkes als Grundlage ein
deutschen Sozialpolitik, Bd. 2: Die bürgerliche Gesellschaft, 1851, S. 11

Wie sieht nun das Programm des „dritten Weges" aus? Formal berüh
sich das Programm R.s mit der Haltung der päpstlichen Enzyklika Quadra
gesimo Anno (1931), wie er dies selbst im zweiten Band der Trilogie „Civ
tas humana" (1944) zugibt. Es ist ihm darum zu tun, eine echte Wett
bewerbsordnung durchzuführen, in der Monopole keinen Platz habe
Dezentralisierung, natürliche Förderung der kleineren Produktionseinheite
und Siedlungsgemeinschaften, strenge Überwachung des Marktes zur Sich
rung des fair play, Herausbildung neuer nichtproletarischer Formen d
Industrie, Rückführung aller Verhältnisse auf menschliche Dimensione
und Maße, Korrektur von Überschraubtheiten in Organisierung, Spezia
sierung und Arbeitsteilung, Förderung der breiten Eigentumsverteilun
sinnvolle Begrenzung der Staatseingriffe sind die Hauptgesichtspunkte d
neuen Ordnung. R. will einen reinen „Ökonomismus" vermeiden, also ei
einseitig wirtschaftliche Sicht der Dinge, ebenso wie einen „Juridizismus
eine rein juridisch gedachte internationale Rechtsordnung, die von der Ve
flechtung des Rechts in die allgemeineren Zusammenhänge des Lebe
absieht.

Gerade in diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, wie R. d
Bereiche des Wirtschaftlichen und des Staatlichen voneinander abgegren
sieht, wie noch die andere übrig bleibt: ob eine Heilung der Gesellsch
ganz vom Institutionellen her überhaupt möglich ist. Was die Funktion d
Staates angeht, so vergleicht ihn R. mit einem robusten Schiedsrichter
wohl um den ominösen Ausdruck „Nachtwächter" zu vermeiden! — d
sich von unnötiger Einmischung freihält, aber in voller Unparteilichk
und Unbestechlichkeit für die Einhaltung der Spielregeln und der spo
lichen Fairness sorgt. Hier entsteht nun das Problem, was denn eigentli
zur Staatssphäre gehört. Dies ist ja in der gegenwärtigen Entwicklung d
Dinge keineswegs eindeutig und kann auch nicht so leicht von irgend ein

Naturrechtstheorie her aufgeklärt werden. Bekanntlich hat der moderne Staat weit mehr Funktionen als etwa der antike oder mittelalterliche; er ist nicht nur Obrigkeit im eng politischen Sinne, sondern Erziehungs-, Kultur- und Wohlfahrtsstaat. Er hat also in der Neuzeit immer mehr Bereiche sich angegliedert, so daß die „eigentliche Staatssphäre" heute keineswegs eindeutig bestimmt werden kann. Ist es nur das Recht, die Polizei und das Wehrwesen, oder darf er sich legitim auch um öffentliche Wohlfahrt, Hygiene, Verkehr und Handel kümmern? Und macht die durch die Technik geschaffene Großräumigkeit nicht geradezu eine Erweiterung der Staatssphäre notwendig? Wäre es sinnvoll und wünschenswert, etwa das Verkehrswesen dem Staat aus der Hand zu nehmen und an die regionalen Regierungen abzutreten, oder verlangt nicht vielmehr die globale Ausweitung des Verkehrs eine immer größere Zentralisation? Gerade die durch die Technik gestellte Frage der wachsenden Zentralisation sieht R. doch wohl nicht ganz richtig, wenn er sie nur von seinem Schweizer Gesichtspunkt aus betrachtet.

Wenn sich R. zwar als „konstruktiver Pessimist" bezeichnet, so scheint doch seine Grundhaltung viel eher die eines Optimisten zu sein, denn er glaubt daran, daß die Delegierung der Macht an kleinere Gruppen schon eine Gewähr für die Vermeidung der Gefahren des Kollektivismus sei. Zeigt aber nicht die Erfahrung, daß es in einem nationalen Gebilde nie zu einer echten Integration kommen kann, wenn Politik nur als Interessenpolitik gewisser Gruppen und Interessentenhaufen getrieben wird? Wenn in den staatsbildenden Gruppen so viel Gemeingeist und Bürgersinn lebendig ist, daß ihnen das Wohl der Gesamtheit vor dem eigenen steht, wie dies in einem nicht durch radikalisierte Gruppen durchsetzten Land wie der Schweiz möglich zu sein scheint, mag einiger Grund zu diesem Optimismus vorhanden sein, nicht aber in einer Situation, da Politik mit tierischem Ernst und aus „Weltanschauung" getrieben wird.

Damit stehen wir aber unmittelbar vor dem Problem des Verhältnisses von Institution und Person. Offenbar verweist die Therapie der Gesellschaft immer wieder auf diesen geheimnisvollen Zusammenhang, und es fragt sich, ob es nur eine Arbeitsteilung der Wissenschaften ist, wenn R. diesen Zusammenhang außer Betracht läßt, weil „es unvermeidlich ist, daß jeder an die Weltkrisis mit derjenigen Perspektive herantritt, die seiner sachlichen oder geistigen Sonderart entspricht" (Internationale Ordnung, 1945, S. 23). Gerät man nicht in gefährliche Nähe eines wirklichkeitsfremden Illusionismus, wenn man die anthropologische Komponente so ganz außer acht läßt und glaubt, es sei alles zu schaffen durch einen Appell an die elementaren Gefühle für Anstand, Gerechtigkeit, Ordnung, Gemeinschaft, Ritterlichkeit und Verträglichkeit (so Gesellschaftskrisis, 307)? Ein

Plan der Gesellschaftsordnung, wie ihn R. entwirft, wird gut sein, wenn die Menschen gut sind, die ihn leben sollen.

Damit stehen wir nun unmittelbar vor dem anderen aus der Schweiz kommenden Buch über die Grundgesetze der Gesellschaftsordnung, von Emil Brunners Gerechtigkeit (1943). Br. wie Röpke geht es um die Therapie der Gesellschaftskrisis der Gegenwart. Im ganzen ist die Parallelität im Denken beider auffallend. Sie verschreiben sich beide nicht einfach einer Alternative, weder dem Liberalismus noch dem Kollektivismus, sondern suchen eine Mittellösung, die Br. in der Erneuerung der abendländischen Gerechtigkeitsidee findet. Der Begriff der Gerechtigkeit ist imstande, die Antinomie von Gleichheit und Ungleichheit, Individualismus und Kollektivismus zu lösen. Trotz des griechischen Ursprungs dieser Idee behauptet Br., die christliche Offenbarungsreligion sei die einzige, die diese Idee der Gerechtigkeit in sich trägt, denn nur hier wird einerseits die Personwürde anerkannt und ernst genommen und zugleich die Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft festgehalten; nur im christlichen Schöpfungsglauben werden sowohl Gleichheit aller Menschen wie Ungleichheit, Selbständigkeit wie Unterordnung zusammengedacht. In der Tat meinten die Christen mit dem Naturrecht nichts anderes als die Schöpfungsordnung (106). Es gibt Schöpfungskonstanten, die auch durch die Sünde des Menschen nicht zerstört sind, die Br. das „objektive Naturrecht" nennt, dem das subjektive entspricht, nämlich die natürliche Erkennbarkeit des Naturrechtes im Gewissen und dem Gerechtigkeitsgefühl, das eine allgemein-menschliche Erscheinung ist. Die uneingeschränkte Geltung des subjektiven Naturrechts schränkt Br. allerdings durch die Erkenntnis der Reformation ein, daß „die Sünde die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft auch in solchen Gebieten verdunkle, die grundsätzlich der vernunftmäßigen Erkenntnis zugänglich sind" (108). Aber doch geht offenbar diese Verdunklung nicht so weit, daß man nicht weitgehende konstruktive Gedanken für die Integration der Gesellschaft aus ihm ableiten könnte. Br. lehnt es nämlich ausdrücklich ab, daß man etwa den Dekalog oder die Haustafeln des Neuen Testamentes für die Begründung einer Gerechtigkeitslehre verwenden dürfe. Die Diskrepanz zwischen der material sehr ergiebigen Naturrechtslehre und der Behauptung, daß die natürliche Vernunft in ihrem Erkenntnisvermögen verdunkelt sei, bleibt bei Br. verdeckt. Oder sollte eine konstruktive Gesellschaftslehre im protestantischen Raum nur per nefas möglich sein, durch eine glückliche Inkonsequenz, die darauf verzichtet, die Menschengerechtigkeit innerlich auf die Gottesgerechtigkeit zu beziehen? [2]) Eine besondere Wendung nimmt die Idee der Gerechti

2) Vgl. zur theologischen Kritik an Brunner auch meine Besprechung d

eit bei Br. in der Unterscheidung von Personsein und Ordnungsgefüge. er Mensch lebt in Bezügen, die die reine Personsphäre angehen, also der ch-Du-Begegnung mit dem Nächsten; in dieser Personsphäre herrscht das esetz der Liebe. Aber der Mensch findet sich noch in einer anderen Sphäre or: dem Gefüge der Ordnungen (Ehe, Staat, Wirtschaft), in denen die erechtigkeit gilt. Diese hat etwas Impersonales an sich, und steht nicht o hoch wie die Liebe, deren Forderung man im Gegensatz zu der Gerechtigeit nie genug tun kann. „Darum aber, weil die Person höher ist als alle rdnungen, in denen sie steht, darum weil alle Ordnungen um der Peronen willen, aber nie die Personen um der Ordnung willen da sind, ist ie Liebe höher als die Gerechtigkeit" (151). Offenbar gibt hier Br. die atherische Unterscheidung von Amt und Person wieder in einer Fassung, ie den Amtsbegriff durch den der Ordnungen ergänzt. Es taucht an dieser telle das Problem auf, das wir bei Röpke ungelöst und gar nicht angeührt fanden, die Beziehung zwischen Person und Institution; es findet ber auch bei Br. keine eigentliche Lösung, denn die Frage, wie Liebe nd Gerechtigkeit, Personsein und Ordnung ineinander greifen, sich beingen oder ausschließen, wird durch eine Nebeneinanderstellung beider rößen erledigt, ohne daß diese auf einen einheitlichen Grund zurückgeührt werden. Es ist demgegenüber KARL BARTHs Bemühung in „Chritengemeinde und Bürgergemeinde", Personsein und Ordnung streng aufinander zu beziehen und durch eine christologische Ableitung auf ihren inheitlichen Grund zurückzuführen.

Die *Gerechtigkeit* als Grundbegriff einer gesellschaftlichen Gesetzlichkeit at sich als dialektischer Begriff erwiesen, insofern er vermitteln muß zwichen den Extremen von Ungleichheit und Gleichheit, Freiheit und Geundenheit. Ein ähnliches dialektisches Denken findet sich in dem Buch es vor 1933 in Hamburg lehrenden Sozialwissenschaftlers EDUARD HEIANN, der seit 1933 Professor an der Graduate School for Social Research n New York ist: *Freedom and Order* (1947). 1938 war von Heimann ein Verk erschienen, das sich mit der Grundfrage der Politik befaßte: Kommunismus, Faschismus oder Demokratie?, dem 1945 eine Geschichte der konomischen Theorien folgte. 1947 legt er jene Studie über die beiden rundprinzipien aller gesellschaftlichen Verfassung, Freiheit und Ordnung, or.

Im 1. Teil des Buches untersucht H. die Ursachen des 2. Weltkrieges. Die Illegitimität der Macht der totalitären Regime sollte durch den Krieg kompensiert werden und konnte nur infolge der Schwächen der Demokratien

runnerschen Buches in Verkündigung und Forschung, 1947, Lieferung 3, . 206—15.

Erfolge haben. Bewußt und unbewußt war Hitler der Unterstützung de Demokratien sicher. Die auf Frieden um jeden Preis gerichtete Politik de Demokratien, die nur auf Grund des bürgerlichen Optimismus möglich wa daß der Mensch frei und vernünftig sei, war der Boden, auf dem die totall tären Mächte gedeihen konnten. — Ein geschichtlicher Überblick ergibt, da ein enger geistesgeschichtlicher Zusammenhang zwischen der Romantik un dem NS besteht: die Vorliebe für das Dynamische, Irrationale, Fichtes Ver ehrung der Nation, Hegels Glaube an den Staat, Nietzsches Verherrlichun des Lebens und Wagners Gefühligkeit und Antisemitismus haben den Hin tergrund für den NS abgegeben. Aber eine weit stärkere Macht war die pol tische Erziehung der Deutschen durch das *Luthertum*. Luther erzieht zu ein großen Innerlichkeit, konzentriert den Glauben auf den Einzelnen, ohne de Staat unter die Herrschaft Gottes zu stellen. „Das geschichtliche Ergebn der ursprünglichen Motive und der frühen Geschichte der Reformation w ein kompromißloser, realistischer und gänzlich amoralischer Autoritätsglaub der die ganze deutsche Erziehung und politische Tradition bis zum heutige Tag geformt hat und jeden Appell an die Gerechtigkeit als Heuchelei in ein grundsätzlich ungerechten Welt anprangert" (46). Diese Haltung führt a solche freilich nicht direkt zum Nationalismus, da dieser nichts wissen w von der Sündhaftigkeit der Menschen. So wurde auch bei BISMARCK d Realismus seiner Machtpolitik von seiner persönlichen Frömmigkeit in Schac gehalten. „Es ist eine weit verbreitete, aber völlig unhaltbare Annahme heut daß Bismarck besonders unmoralisch in seiner Politik gewesen sei. Die Wah heit ist, daß seine Politik besonders erfolgreich war, aber keineswegs ve schieden in Wesen und Grad ihrer Immoralität von der zeitgenössische Machtpolitik in allen führenden Ländern" (47). — (Zum selben Urteil üb Bismarck gelangen auch G. RITTER, Deutschland und die europäische Frag 1948, und S. A. KÄHLER, Neuere Geschichtslegenden und ihre Widerlegun Die Sammlung 1948, 2. und 3. Heft, aber auch englische Historiker w TAYLOR.) — Nach dem Austrocknen des orthodoxen Luthertums bleibt d unbarmherzige Macchiavellismus übrig, der auf die Geduld eines Volk rechnen kann, das dazu erzogen ist, Machtpolitik als von Gott verordn anzusehen und als völlig unabhängig von den Standards individueller Mor So skeptisch H. auch ist in bezug auf die Zukunft der Demokratie in Deutsc land, so sieht er doch im deutschen Geistesleben einen unverlierbaren Akti posten. „Um so mehr ist es ein Trost zu sehen, daß Männer wie Alfred Webe Jaspers, Radbruch, Bultmann, Ebbinghaus, Sieveking und andere in ihre Leben und Werk die ehrenvolle Tradition durch die bösen Jahre gerette haben" (60).

Die Spannung von Freiheit und Ordnung wird sichtbar im Gegensatz v Sozialismus und Demokratie. Der Demokratie, die in der Gefahr steht, eine Freiheit ohne Ordnung auszuarten, stellt der Faschismus Ordnung oh Freiheit gegenüber. Der Sozialismus dagegen erhebt sich auf eine höhe Ebene, indem seine Planwirtschaft wohl Ordnung herstellen, aber die Fr heit nicht aufheben soll. — Bei der Besinnung über die Grundlagen d

gesellschaftlichen Ordnung treten die beiden Erbteile des Abendlandes, das Griechentum und das Christentum, ins Blickfeld. „Die griechische Erbschaft ist unschätzbar für uns. Ihre ewige Lehre ist, daß Freiheit in der tätigen Teilnahme der Bürger am öffentlichen Leben besteht, unter dem Schutz des Gesetzes Freiheit und Ordnung in der Gemeinde zu harmonisieren" (214). Im Christentum ist die volle Spannung und der potentielle Konflikt zwischen Freiheit und Ordnung durch zwei autoritative Aussagen des NT ausgedrückt. Dem paulinischen Satz, daß jedermann der Obrigkeit untertan sei, steht der petrinische gegenüber, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Die Freiheit des christlichen Gewissens erhebt sich über jede weltliche Ordnung; es kann sich genötigt sehen, der weltlichen Ordnung um eines höheren Gutes willen zu widerstehen. Das Mittelalter löst den Konflikt durch Überbetonung der Ordnung gegenüber der Freiheit. Die Neuzeit dagegen löst die Spannung auf Kosten der Ordnung und verfällt in Anarchie. „Das nicht endende Drama des menschlichen Versuchs, Freiheit und Ordnung zu versöhnen, verlangt in jeder neuen Phase der Geschichte neue schöpferische Lösungen. Es muß immer Ordnung geben, damit Menschen in der Gesellschaft leben können, doch wird es immer eine nur vorläufige Ordnung sein, die aus einer begrenzten Sicht der Gesellschaft und der Geschichte geboren ist. Es muß daher immer Freiheit geben, um die Ordnung zu begrenzen und zu verhindern, daß sie Unterdrückung wird. Und wiederum muß Freiheit immer durch Ordnung begrenzt werden, um zu verhindern, daß Anarchie daraus wird, die unverantwortlich und zerstörerisch ist" (228). — Der Grundsatz der Gerechtigkeit ist es, der die unversöhnlichen Pole transzendiert und sie auf einer höheren Ebene versöhnt; er ist ein überrationaler und d. h. ein religiöser Begriff" (229).

Ohne Frage kommt H. mit dieser dialektischen Konzeption zu einer ieferen und wirklichkeitstreueren Sicht der Dinge, als es der einlinigen nproblematischen Freiheitsphilosophie des Liberalismus möglich war. Offenar ist die Verwandtschaft mit TILLICHS Kairos-Philosophie und seiner egenüberstellung des protestantischen und des katholischen Prinzips als en geschichtlich tragenden Grundkräften. Ebenso zeigt sich eine geistige erwandtschaft mit N. BERDJAJEW, der von sich sagen kann: Wenn eine lles gleichmachende Tyrannei meinen Begriff von der Menschenwürde erletzt, meine Liebe für Freiheit und Schöpfertum, so lehne ich mich agegen auf und bin bereit, meine Auflehnung in der extremsten Form uszudrücken. Doch wenn die Verteidiger der sozialen Ungleichheit schamos ihre Vorrechte verteidigen, wenn der Kapitalismus die Arbeitermassen nterdrückt und einen Menschen zu einer Sache macht, dann lehne ich ich ebenso auf. In beiden Fällen verwerfe ich die Grundlagen der gegenärtigen Welt (Slavery and Freedom, 1944, 9). Anders als Brunner verteht H. die Gerechtigkeit als ursprünglich religiösen Begriff; während es ür Br. der immanente Ausgleich der sozialen Dialektik ist, transzendiert

die Gerechtigkeit bei H. die soziale Dialektik und bekommt ihren Impul primär aus dem Religiösen. Gerechtigkeit ist der politische Inhalt des freie christlichen Gewissens, und es gibt keine neutrale oder indifferente Ge rechtigkeit, da es keine religiösen Vakuen gibt. „Wenn Tatsachen nich in ein bewußt christliches System eingeordnet sind, sind sie Teil eines ant christlichen Systems, das ihre offenbare Autonomie und Neutralität dazu verwendet, sich vor der Öffentlichkeit zu tarnen" (262). H. sucht aus diese Erkenntnis heraus die nach dem berühmten Vorbild MAX WEBERS „wert freien" Sozialwissenschaften aus ihrer Krise zu lösen, indem er die lang unterdrückten und verachteten Kräfte religiöser Ordnung wieder ernst nimmt. Eine sehr überzeugende Enthüllung des pseudoreligiösen Charak ters des Nazismus und des Liberalismus führt zu der Erkenntnis,

> daß „der lebendige Gott, weit davon entfernt, ein konservativer Ersatz fü das liberale Suchen nach neuen Wahrheiten zu sein, tatsächlich die unend liche Quelle für alle endlichen historischen Werte ist, die Gewähr dafür, da sie überhaupt Werte sind" (308).

Wohl kann man die christliche Religion als *Ideologie* mißverstehen un mißbrauchen, aber doch beweist dies nichts gegen ihre Gültigkeit, we nichts Gutes im Leben davor sicher ist, mißbraucht und verkehrt zu wer den. Trotz seiner sonstigen Sympathie für den Sozialismus teilt H. doc nicht die marxistische Anschauung, daß die Ideen nur Ausformungen jj weiliger gesellschaftlicher Interessen sind. Eine Kritik der verschiedene christlichen Lösungen des sozialen Problems ergibt, daß es die Gefahr d Katholizismus und Klerikalismus ist, den Weg vom geistlichen Prinzip zu praktischen Verwirklichung abzukürzen und zu vereinfachen und so deu lich konservative Lösungen zu bevorzugen. Der Protestantismus beso ders in seiner amerikanischen Prägung ist zu eng mit dem liberalen Be griff der Freiheit verknüpft, als daß er einen eigenen Begriff einer chris lichen Ordnung haben könnte. Was der Protestantismus braucht, ist e neues Ernstnehmen des *Prophetischen* als der Realität Gottes, die all Irdische ins Gericht stellt.

Es bleiben hier nun noch zwei Fragenkomplexe übrig: einmal wie sic das Verhältnis von Person und Institution oder von Gerechtigkeit un Liebe darstellt; dann wie sich die moderne Demokratie als die eigentlic moderne, soziale und politische Lebensform zum Christentum verhält.

Das 1932 erschienene Buch des amerikanischen Theologen REINHOL NIEBUHR, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politi* ringt gerade mit dem Problem des Verhältnisses von Person und Ins tution, Gerechtigkeit und Liebe. Die These, die N. entwickelt, war d große Schlag gegen den Enthusiasmus des „social gospel": es muß e

harfer Unterschied zwischen dem moralischen Verhalten von Individuen nd von sozialen Gruppen gesehen werden, aus dem die Rechtfertigung nd Notwendigkeit anderer politischer Praktiken folgert, als sie von der in individualistischen Ethik her erlaubt und geboten scheinen. Der Titel es Buches legt die Auffassung nahe, daß Sünde ein nur soziales Phänomen i, während das Individuum per se „moralisch" sei. Dagegen verwahrt ch nun aber N.; der Titel will nicht mehr besagen, als daß ein Einzel- ensch im Gegensatz zur Gruppe selbstlos sein und seine eigenen Inter- ssen den Interessen des größeren Ganzen opfern kann. Es gibt rationale nd religiöse Quellen für diese Moral des Einzelnen gegenüber dem Egois- us der Nationen und der großen sozialen Gruppen, den N. in einem doku- entarisch und geschichtlich glänzend belegten Kapitel darstellt und ent- rvt. Er ist sich bewußt, daß es keine endgültige Ausschaltung von Zwang nd Konflikt in der menschlichen Gesellschaft geben wird und daß auch er Glaube an die moralische Erziehung und das Ansteigen des rationalen Niveaus in der Gesellschaft diese Grundtatsachen nie aus der Welt schaffen erden. So kann das sittliche Ziel in der Gesellschaft nie höher gesteckt erden als es die Gleichheit oder die gleiche Gerechtigkeit darstellt. Wenn chon Spannung und Zwang nie ausgeschaltet werden können, so ist es och etwas anderes, ob sie für die Verewigung von Klassenvorrechten ein- esetzt werden und für imperialistische Interessen, oder für die Befreiung er Unterdrückten und Entrechteten. Es gibt zwar in der Gesellschaft eine Instanz, die hier objektiv entscheiden wird, ob ein Kampf gerecht st oder nicht, aber doch muß die Vernunft immer wieder aufs neue nach er Unparteilichkeit und der Gerechtigkeit streben, und den unumgäng- chen Zwang dem guten Ende dienstbar machen. Es ist weniger die Liebe, ie N. als Korrektiv der Gerechtigkeit ansieht, als die Vernunft; sie ist es, ie die für die Gegenwart bedeutendste Illusion, daß vollkommene Gerech- igkeit auf Erden aufgerichtet werden könne, zügeln und vor dem Aus- ruch in den Fanatismus retten muß. N. steht in diesem Buch noch so nter dem Eindruck seiner desillusionierenden Entdeckung, daß er im Grunde nur die Kluft sieht, die zwischen der Immoralität der Gesellschaft nd der Moral der Einzelnen besteht. Hierfür steht ihm nur die Kategorie es Tragischen zur Verfügung [3]).

In seinem Buch *An Interpretation of Christian Ethics* (1935), hebt N. och stärker auf den Gegensatz von Gerechtigkeit als dem Ziel jeder Politik nd der Liebe als der höchsten Regel des sittlichen Lebens ab. Er rechnet n diesem Buch ab mit den beiden in der Geschichte der christlichen Kirche

3) Vgl. auch meinen Aufsatz über „Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie". Theol. Rundschau 1938, H. 1, S. 23—56.

begegnenden Haltungen: einerseits der Orthodoxie, die das Reich Gottes so transzendent vorstellt, daß es keine wirksame und umgestaltende Bedeutung für das Reich dieser Welt hat, und anderseits der liberalen Haltung, die aus einer merkwürdigen Mischung von pragmatischen und perfektionistischen Erwägungen an die unmittelbare Verwirklichung des Liebesideals in der Gesellschaft glaubt. Während die Orthodoxie zu einem sozialen und politischen Quietismus führt, in dem Spiritualisierung und Säkularisierung nur Kehrseiten eines und desselben Verständnisses vom Verhältnis von Reich Gottes und Welt sind, kommt der Liberalismus zu einem naiven, aber sehr unwirklichen Enthusiasmus, der immer wieder an den harten Realitäten der Geschichte scheitert. Naturalismus und Rationalismus müssen angesichts des Dilemmas von realer und idealer Welt scheitern, und an diesem Scheitern wird der Sinn des christlichen Glaubens sichtbar: als der Glaube an die transzendente Einheit von Wesen und Existenz, von idealer und realer Welt. Die Kluft zwischen beiden Welten wird durch die *Liebe* überwunden. Diese Liebe ist weder menschliche Emotion noch rationaler Akt, sondern göttliches Gebot und hat keinen anderen Grund als die Liebe Gottes zum Menschen.

„Der Gott, den der christliche Glaube zu lieben gebietet, ist bezeichnenderweise der Gott der mythisch-prophetischen Konzeption, die bedeutet, daß er sowohl der Grund der Existenz ist als das Wesen, das die Existenz transzendiert. In diesem mythischen Paradox liegt die Begründung für eine Ethik, welche die Menschen befähigt, sich Werten hinzugeben, die tatsächlich in Personen und in der Existenz verwirklicht sind, aber ebenso jede Tatsächlichkeit zu transzendieren. Dadurch wird die Glorifizierung des Menschlichen, Zeitlichen vermieden, aber auch die sittlich entnervende Tendenz der Mystik, die Liebe zu den Kreaturen als Ungehorsam gegen Gott zu betrachten und die Liebe Gottes auf eine rationale oder mystische Kontemplation des göttlichen Wesens, das alle endliche Existenz transzendiert, zu beschränken" (a. a. O., S. 212).

N. bindet so Gerechtigkeit und Liebe in der prophetischen Konzeption des christlichen Glaubens, der sowohl als Schöpfungsglaube ein Ja zu der gegebenen Welt sagt wie als Erlösungsglaube über jede endliche Form des Gegebenen in Kritik und Neugestaltung hinausstrebt, zusammen. N. gibt sich keinen Illusionen hin, was die faktische Wirksamkeit dieses Glaubens in der modernen Welt betrifft:

„Der Geist des modernen Menschen ist durch den romantischen Ersatz für den prophetischen Glauben viel zu sehr verdorben, durch das Erbteil der letzten zwei Jahrhunderte der Emanzipation, als daß die Hoffnung gerechtfertigt wäre, daß ein prophetisches Verständnis des Lebens einen starken Einfluß auf die gegenwärtige Welt ausüben könnte. Es wird Gelegenheiten

geben, da es ein entscheidendes Wort sprechen kann, und es gibt Gebiete und Nationen, da sein Einfluß die Wut des sozialen Kampfes merkbar mildert. Aufs ganze gesehen wird es in einem säkularen Zeitalter nicht mehr Einfluß haben, als der Humanismus in einem Zeitalter, in dem die Religion zur Magie entartet war. — Doch ist es tröstlich zu wissen, daß, im Fall sich dies nicht als wahr erweisen sollte, die Wahrheit des prophetischen Glaubens und des Christentums, soweit es wahrhaft prophetisch ist, die Stürme einer sterbenden Kultur überstehen muß, wie eine Arche die Flut übersteht. — Das menschliche Leben kann nur Würde haben, wenn es in einem sinnvollen Universum verstanden wird, das das menschliche Leben transzendiert. Es ist daher das Leben in dieser Arche des prophetischen Glaubens, das die Geistigkeit (spirituality) jeder Kultur in jeder Zeit hervorbringen muß, in dem die menschliche Vitalität unter eine gehörige Zucht gebracht wird" (a. a. O., S. 236).

Noch einmal geht N. auf das Problem ein: in seinen 1939 gehaltenen Gifford Lectures *The Nature and Destiny of Man*. Hier findet das Problem in Rahmen einer Geschichtstheologie seine Behandlung. Stärker als in einem bisherigen Schrifttum vertieft N. hier seine Theologie christozentrisch.

Die christliche Lehre vom zweiten Adam und von der Vollkommenheit Christi deutet N. geschichtstheologisch: in beidem deuten sich die Möglichkeiten und Grenzen der Geschichte an. Die Geschichte weist kraft der Freiheit und Transzendenz des menschlichen Geistes über sich selbst hinaus; sie geht nie im historisch-natürlichen Prozeß auf. Dieses Über-sich-hinausdeuten führt aber zu keiner immanenten Erfüllung der Geschichte, sondern findet sie nur in Christus und seinem Kreuz. „Im Gebiet der Ethik wie auf dem der Wahrheit ist die Offenbarung Christi Narrheit, weil uns die Erfahrung nicht dazu führt, die Antwort, die das Kreuz auf das ethische Problem gibt, zu erwarten. Doch ist es „Weisheit für die Berufenen", d. h. es ist das einzige Prinzip, mit dem sich die zwei Faktoren in der menschlichen Situation verstehen lassen: die menschliche Verflochtenheit in den Naturprozeß, und seine Transzendenz jenseits des Naturprozesses" (Human Destiny, 96/97). — N. versteht das Evangelium im Sinne des 1. Korintherbriefes als Einheit von Weisheit, Gnade und Macht. Wenn Paulus den Glauben als Weisheit bezeichnet, so meint er, daß er den Sinn der Geschichte erschließt, wenn er von ihm als Kraft spricht, so meint er, daß dieser Glaube das Vermögen in sich hat, den Sinn des Lebens zu erfüllen. N. versteht die gesamte Kirchengeschichte als ein Ringen um die rechte Auslegung von Weisheit, Gnade und Kraft im Glauben. — Im Abschnitt „Das Reich Gottes und der Kampf um die Gerechtigkeit" versteht N. den Kampf um die Gerechtigkeit als eine ebenso tiefe Offenbarung der Möglichkeiten und Grenzen der geschichtlichen Existenz wie die Suche nach der Wahrheit, ja dieser Kampf um die Gerechtigkeit ist umfassender als die intellektuelle Frage. Indem die geschichtliche Entwicklung die Breite und Ausdehnung der geschichtlichen Gemeinschaften erweitert hat, muß auch der Kampf gegen die Anarchie und um neue Gemein-

schaft auf immer breiterer Basis geführt werden. — Wie verhalten sich nun Gerechtigkeit und Liebe zueinander, wobei Gerechtigkeit für alles das steht was die Theologie unter „Natur" versteht, während die Liebe der Ausdruck der Gnade ist? (Hier wird im Werk N.s erst deutlich, daß Liebe nicht nur das höchste sittliche Ideal ist, das der Einzelmensch verwirklichen kann, die Gemeinschaft aber nicht, sondern Gottes Werk.) „Liebe ist sowohl die Erfüllung wie die Verneinung aller Leistungen der Gerechtigkeit in der Geschichte. — Die Spitze des sittlichen Ideals steht sowohl innerhalb als außerhalb der Geschichte: innerhalb, insofern die Liebe einen Widerhall hervorrufen und das Wesen der menschlichen Beziehungen verwandeln kann, und jenseits der Geschichte, insofern die Liebe keine Gegenliebe erwarten kann ohne ihren Charakter der Selbstlosigkeit zu verlieren. Das Liebesgebot ist daher keine einfache geschichtliche Möglichkeit. Die vollen Konsequenzen des Gebotes zeigen die dialektische Beziehung zwischen der Geschichte und dem Ewigen" (a. a. O., S. 246/47).

N. wendet sich sowohl gegen die orthodox-transzendente Auffassung, die Gerechtigkeit und Liebe, Gesetz und Evangelium streng trennt und gering denkt von der Funktion der Vernunft im Kampf um die rechte Ordnung. Er lehnt den abgründigen Pessimismus ab, der nichts von einer positiven Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Liebe wissen will. „Die Leistungen demokratischer Gesellschaften widerlegen diesen Pessimismus und damit die rein negative Auffassung von der Beziehung zwischen der Regierung und den Systemen der Gerechtigkeit zum Ideal der Brüderlichkeit" (a. a. O., S. 249). Anderseits gibt es aber für N. auch keine „Theologie der Ordnungen", eine Lehre, die nichts mehr von der Relativität und Kontingenz jeder geschichtlichen Ordnung weiß und sich infolge perspektivischer Täuschung nicht über den ideologischen Charakter der eigenen Auffassung klar ist. So kann er weithin die marxistische Kritik am katholischen Naturrecht übernehmen:

> „Der marxistische Zynismus, betreffend die moralische Reinheit aller Gesetze und Regeln der Gerechtigkeit, ist gerechtfertigt, Der Marxismus hat weiter recht, wenn er sie in erster Linie als Rationalisierungen der Interessen der herrschenden Gesellschaftsklassen ansieht. Die Forderungen des Naturrechts im Mittelalter entstanden offensichtlich in einer feudalen Epoche ebenso wie die angeblich absoluten und selbstverständlichen Forderungen des Naturrechts im 18. Jahrhundert in ihrem Ursprung bürgerlich waren" (a. a. O., S. 252).

Alle diese Konstruktionen, die zwar eine tiefe Einsicht in die Relativität des positiven oder bürgerlichen Rechts haben, aber an die Absolutheit des Naturrechts glauben, beruhen auf einem unhaltbaren Glauben an die Reinheit der Vernunft und stellen sich als Versuche heraus, einen festen Punkt

r das Unbedingte in der Geschichte zu finden. So wird die Ideologie zu nem Anspruch höheren rades und eine Illustration dafür, wie in der eschichte sich die Macht der Sünde im Anspruch auf Sündlosigkeit zeigt. . nimmt hier die *Entideologisierung* als Aufgabe der Theologie ernst, ohne en Glauben an die Gültigkeit des Grundsatzes der Gerechtigkeit aufzu- eben als Quelle der Kritik an allen historisch erreichten Gestalten der erechtigkeit. Deutlich setzt er sich hier gegen Karl Barth ab:

„Wenn die mittelalterlichen und modernen Naturrechtstheorien zuviel für diese rationalen Prinzipien der Gerechtigkeit in Anspruch genommen haben, so verzichten die weltlichen und reformatorischen Relativisten häufig auf sie als unbedeutend oder gefährlich. Karl Barths Annahme, daß das sittliche Leben des Menschen keine festen Führungsgrundsätze besäße, wenn die 10 Gebote solche Grundsätze nicht durch die Offenbarung eingeführt hätten, ist weder sinnvoll noch schriftgemäß" (a. a. O., S. 254).

N. führt seinen dialektischen Ansatz am Beispiel der *Gleichheit* als sozialem rundsatz durch. Der Gedanke der Gleichheit deutet implizit darauf hin, aß die Liebe die letzte Norm der Gerechtigkeit ist; denn gleiche Gerechtigeit ist die annähernde Verwirklichung der Brüderlichkeit unter den Verältnissen der Sünde. Daß in der Menschheit ein dauerndes Ringen um e höhere Gerechtigkeit, die immer eine bessere Form der gleichen Gechtigkeit ist, festzustellen ist, zeigt, daß es jenseits des Ideologischen ne positive Beziehung der Gerechtigkeit zur Liebe gibt.

Das Problem der *Gleichheit* als Grundproblem demokratisch-menschheitlicher Verfassung beschäftigt auch J. Maritain in dem uns nur in englischer Übersetzung vorliegenden Essay-Band *Ransoming the Time* (1941). M. steht angesichts der Nürnberger Gesetze einer gefährlichen Bestreitung der Gleichheitsidee gegenüber. Er sieht, wie die brutale Empirik, die auf die anthropologische Verschiedenheit der Menschenrassen hinweisen kann, sich mit einem nominalistischen Pseudorationalismus verbindet, der auf die Verschiedenheit als Urtatsache hinweist, aber nur, um daraus untermen chliche politische Konsequenzen zu ziehen. Die Bestreitung der Gleichheitsidee dient lediglich einer Philosophie der Versklavung. Eine Verzeichnung der Gleichheitsidee liegt aber auch in der idealistischen Auffassung vor, die mit der Behauptung der Realität der gleichen Menschenidee illusionistisch wird und in praxi der Gefahr verfällt, das Individuum nur noch als Reflex der Masse zu verstehen und so zum Zerfall der Persönlichkeit beizutragen. Den christlichen Begriff der Gleichheit entwickelt M. als Kernstück einer christlichen Anthropologie, für die es feststeht, daß der Grad der Gleichheit im Menschen größer ist als der der Ungleichheit. „Die Gleichheit im Wesen besteht unter Menschen in ihrer konkreten Gemeinschaft mit dem Geheimnis der menschlichen Art; sie liegt nicht in einer Idee, sie ist verborgen im Herzen des Einzelnen und des Konkreten, in den Wurzeln der Substanz jedes Menschen ... Wenn man einen

Menschen als Menschen behandelt, d. h. wenn man das Geheimnis, das e in sich trägt und das Gute, dessen er fähig ist, achtet und liebt, in dem Maß macht man seine Nähe zum eigenen Wesen und seine Gleichheit oder Ein heit mit sich selbst wirksam. Es ist die natürliche Liebe des menschliche Wesens für seine eigene Art, welche die Einheit der Art unter den Mensche enthüllt und wirklich macht" (a. a. O., S. 17). Der christliche Begriff de Gleichheit ist kein schematischer, der die Differenzierungen im individuelle und sozialen Sein des Menschen verkennen würde, sondern ein proportionale Es ist das Wesen der distributiven Gerechtigkeit, jedem das Seine, d. h proportional seinem Verdienst zu geben. Das nimmt dem Begriff der Gleich heit alles mechanisch Fertige und macht ihn dynamisch. „Nur wenn de Sauerteig des Christentums in die weltliche Geschichte kommt und die welt liche Kultur den Antrieb christlicher Energien erfährt, kann diese Gleich heit zustande kommen" (a. a. O., S. 30/1). — M. läßt keinen Zweifel dar über, daß dieser „wirkliche Humanismus des bürgerlichen Lebens" nur in Zusammenhang mit der katholischen Kirche verwirklicht werden kann, wi ja auch seine Gleichheitslehre ganz im Rahmen des neothomistischen Den kens entworfen ist.

Eine sehr umfassende, historisch gegründete Analyse hat der Begriff de *Gleichheit* auch in dem großen Werk des Philosophen der Harvard-Un versität R. B. Perry *Puritanism and Democracy* (1944) erfahren. P. sieh das Wesen des Amerikanismus in dem Zusammen- und Widerspiel vo Puritanismus und Demokratie. Diese beiden Grundelemente scheinen ihn die wesentlichen im Aufbau des amerikanischen Wesens zu sein. Der Pur tanismus ist mit seinem Mißtrauen gegen Pomp und Autorität, seiner Al lehnung der Mittelinstanzen zwischen Gott und Mensch, seinem Ernst nehmen der persönlichen Verantwortung und der Menschenwürde un seinem strengen Sittengesetz ebenso in das amerikanische Wesen eing gangen wie die Demokratie des 18. Jahrhunderts. Beide sind sich ein in ihrer Achtung des Menschen und ihrer Ablehnung erblicher Autorität beide lehren, daß Ungehorsam gegen Menschen Gehorsam gegen Gott se kann. Beide haben das einzigartige Produkt hervorgebracht, das man m Amerikanismus bezeichnet hat.

P. gibt eine ausführliche Phänomenologie der Gleichheitsidee: 1. Gleic heit kann verstanden werden als somatische oder psychische Eigenschaft all Menschen, insofern alle Menschen zur gleichen Spezies in der Hierarchie d Entwicklung gehören und nach dem Bilde Gottes geschaffen sind; 2. Gleic heit wird in der Sympathie und Liebe wirklich, die im anderen den Nächst und Bruder sieht, wie auch Gott alle Menschen liebt; 3. Gleichheit kons tuiert sich in der von Stand und Herkommen unabhängigen Würde u sittlichen Qualität des Menschen, wie sie die Stoa gelehrt hat und das Ch stentum, das davon wußte, daß der Reiche schwerer ins Reich Gottes kom als der Arme; 4. Gleichheit hat eine politische und soziale Seite, insofe

keine Regierung die Regierten ausnützen darf, sondern ihr Bestes suchen muß, wie es der christliche Humanitarismus der goldenen Regel fordert; 5. Gleichheit als Gleichheit vor dem Gesetz ist sowohl Einschränkung der Regierenden als Garantie der Sicherheit für die Regierten; 6. Gleichheit der Gelegenheit bedeutet „gleiche Chance, ungleich zu werden" (R. H. Tawney, Equality, 122 f.); 7. Gleichheit der Chance muß aber ergänzt und korrigiert werden durch Gleichheit der Aneignung (equality of attainment), wodurch den sozial Schwachen innerhalb der Gesellschaft eine Lebensmöglichkeit gegeben wird; 8. Gleichheit des unter Gott Gestelltseins ist das Geheimnis des demokratischen Lebensstils, jener Brüderlichkeit, die trotz Achtung vor der großen Leistung kein Überlegenheitsgefühl aufkommen läßt; 9. Gleichheit bedeutet schließlich sowohl hoffnungsvolles Vertrauen und Achtung vor sich selbst wie vor dem Nebenmenschen.

Schon bei MARITAIN wie bei Perry wurde sichtbar, wie die Idee der Gleichheit als der eigentlichen Grundkonzeption der Demokratie mit christlichen Gedanken zusammenhängt; sowohl vom thomistisch-katholischen wie vom puritanischen Erbe her sind die Verbindungslinien zwischen christlichem Glauben und politischem Ethos deutlich. Dieser Zusammenhang wird bewußt erfaßt und thematisch durchdacht in drei Versuchen einer christlichen Begründung der Demokratie, die uns als Abschluß dieses Abschnitts noch beschäftigen sollen: in des verstorbenen Erzbischofs von York, WILLIAM TEMPLES *Christian Democracy* (1937), in J. MARITAINS *Christianity and Democracy* (1943) und in REINHOLD NIEBUHRS *The Children of Light and the Children of Darkness* (1944).

In einem doppelten Sinn sieht Erzbischof TEMPLE Christentum und Demokratie aufeinander hingewiesen: einmal entspricht die demokratische Lebensform am besten dem christlichen Verständnis des Menschen als Schöpfung Gottes; wenn Gott der Vater aller Menschen ist, so sind alle Menschen seine Kinder und Brüder und Schwestern in einer Familie. Dies schließt den Totalitätsanspruch einer Nation oder einer Rasse aus, und es ist ein falsches Schöpfungsverständnis, wenn die unbedingte Treue zum eigenen Volk als Konsequenz des christlichen Glaubens behauptet wird. Dann kann aber auch die Demokratie nur fortbestehen, wenn sie christlich ist, denn sie braucht die Inspiration des christlichen Glaubens, die jeden Bürger dazu führt, für die Mitbürger einen angemessenen Anteil zu wünschen, und die innere Hemmung, daß kein Bürger seinen Mitbürger ausbeutet. Die Demokratie stellt größere Anforderungen an die moralischen Reserven einer Nation als jede andere Verfassungsform. Sie bedeutet Absage an die untervernünftigen Regungen einer aus dem Irrationalismus gespeisten Lebensphilosophie. T., getreu der anglikanischen Tradition, hält eine Verbindung des Christentums mit dem Rationalismus für unumgänglich, wenn die Menschheit nicht in die unkontrollierbaren Tiefen einer barbarischen politischen Philosophie fallen soll. „Die Vernunft ist durchaus nicht gleichbedeutend mit dem Christentum

Doch nimmt das Christentum seinem Wesen nach die Vernunft als seinen Verbündeten. Dolmetscher und Funktionär bei der Anwendung der evangelischen Grundsätze auf die Dinge des täglichen Lebens für sich in Anspruch" (Christian Democracy, 42).

MARITAIN sieht die Tragik der modernen Demokratien darin, daß sie es nicht fertiggebracht haben, echte Demokratie zu verwirklichen. Man hat politische Demokratie von sozialer getrennt und so einen unheilvollen Antagonismus zwischen Regierungsform und sozialer Gestaltung hervorgerufen. Ebenso haben sich im modernen Europa christlicher Glaube und moderne Demokratie in Gegensatz zueinander gestellt; die Demokratie hat sich im Namen der Freiheit gegen ein reaktionäres und retrospektives Christentum gewandt, während dieses die demokratischen Regierungen im Namen der Religion bekämpfte. „Wenn die Demokratien den Frieden gewinnen wollen, nachdem sie den Krieg gewonnen haben, wird es nur möglich sein unter der Bedingung, daß christliche und demokratische Inspiration sich gegenseitig anerkennen und versöhnt werden" (Christianity and Democracy, 29). Amerikas Problem ist es, sein oft zu einem unbestimmten Gefühl verflüchtigtes Christentum wieder unter das göttliche Gebot zu stellen und das religiöse und geistliche Potential der Demokratie zur Höhe des Kreuzes zu erheben. Das europäische Problem ist es, die lebenschaffende Kraft des Christentums in der weltlichen Existenz wiederzugewinnen, der Welle der antichristlichen Barbarei und der antidemokratischen Versklavung ein Ende zu machen. Hier wie dort bedarf es einer radikalen Wandlung, einer Neuwerdung geistlicher Kräfte. „Um den Glauben an die Vorwärtsbewegung der Menschheit trotz aller Versuchungen zur Verzweiflung aufrechtzuerhalten, um den Glauben an die Menschenwürde, an die Menschenrechte und die Gerechtigkeit, überhaupt an geistige Werte zu erhalten; um nicht nur in Formeln, sondern in Wirklichkeit Gefühl und Achtung für die Würde des Volkes zu haben; um den Sinn für Gleichheit zu erhalten und wieder zu beleben, ohne in eine alles nivellierende Gleichmacherei zu verfallen; um Autorität zu achten und doch zu wissen, daß ihre Inhaber nur Menschen sind wie die, die sie beherrschen und ihr Vertrauen vom Willen des Volkes ableiten, das sie vertreten; um an die Heiligkeit des Gesetzes und den wirklichen Wert politischer Gerechtigkeit angesichts der empörenden Triumphe der Falschheit und Gewalt zu glauben; um an Freiheit und Brüderlichkeit zu glauben, bedarf es einer heroischen Inspiration und eines heroischen Glaubens, der die Vernunft stärkt und belebt und den kein anderer als Jesus von Nazareth in die Welt gebracht hat" (a. a. O., S. 60). M. ruft den Geist Europas mit seinem Sinn für das Tragische und den Geist Amerikas mit seinem Sinn für das Abenteuer auf, die Freiheit zu retten und damit die einzige lebenswerte Form der Menschlichkeit, den *heroischen Humanismus*.

NIEBUHR geht in seiner Abschätzung der Demokratie davon aus, daß sie wie jede geschichtliche Größe sowohl einen vergänglichen wie einen dauerhafteren Wert hat; als Produkt des bürgerlichen Zeitalters teilt sie dessen Schicksal und Schwächen, die Überschätzung der individuellen Freiheit und

die Blindheit gegen die ökonomischen Grundlagen. Wenn die Demokratie überleben soll, so braucht sie eine solidere Grundlage als sie die bürgerliche Lebensanschauung darstellt. Daß N. in seinem Verständnis der modernen Demokratie von Luk 16 8 ausgeht: die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes in ihrem Geschlecht, hat den Sinn, daß „unsere demokratische Zivilisation nicht von Kindern der Finsternis, sondern von unklugen Kindern des Lichts gebaut wurde. Sie ist den Angriffen der Kinder der Finsternis, der moralischen Zyniker, ausgesetzt, die erklären, daß eine starke Nation kein anderes Gesetz als das ihrer eigenen Kraft anzuerkennen braucht. Unter diesem Angriff kam sie dem völligen Zusammenbruch nahe, nicht weil sie denselben Glauben annahm wie die Zyniker, sondern die Macht des individuellen wie des kollektiven Eigennutzes in der modernen Gesellschaft unterschätzte" (The Children of Light . . ., 10). Weder der Marxismus noch die Bourgeoisie sind unmittelbar „Kinder der Finsternis", sondern irregeleitete Kinder des Lichts, da beide keine zynischen Verächter der Moral sind, sondern einem sentimentalen Illusionismus anheimfallen. N. wendet den Grundsatz des geschichtlich-übergeschichtlichen Denkens, der uns schon in seiner Geschichtstheologie entgegengetreten war, auch hier an; es gibt eine christliche Selbsttranszendierung des Ich, die darum weiß, daß Gottes Reich und Wille höher ist als alle geschichtliche Verwirklichung. Neuer Reichtum und höhere Möglichkeiten der Gerechtigkeit strömen von diesem Bewußtsein in die Geschichte und die Gesellschaft. N. unterzieht im folgenden sowohl die Frage des Eigentums als der Duldung verschiedener Gruppen innerhalb der Gesellschaft einer historischen und systematischen Analyse, deren Ergebnis kein einfaches ist, denn „Demokratie ist eine Methode, annähernde Lösungen für unlösbare Probleme zu finden" (a. a. O., S. 118). Das Eigentum ist weder sakrosankt im Sinne eines unantastbaren privatrechtlichen Anspruchs, noch die einzige Quelle der Macht, wie es der Marxismus behauptet. N. ringt darum, die rechte Mitte zwischen einem historischen Determinismus, der in der geschichtlichen Entwicklung das Gefälle eines unerbittlichen Gesetzes erblickt, und einer Freiheitslehre, die sentimental und illusionistisch wird, zu finden. So wird N. der *Ambivalenz* der Geschichte gerecht, indem er Sinn und Unsinn der Geschichte aus der Jeweiligkeit der Situation heraus versteht. N. empfiehlt den „Kindern des Lichts", von den „Kindern der Finsternis" etwas Weisheit zu borgen, um gegen die moralische Sentimentalität ein realistisches Gegengewicht zu haben. „Die Weltgemeinschaft (world community), die das letzte Vermögen und Unvermögen des menschlichen Lebens darstellt, wird das immerwährende Problem und zugleich die nicht endende Erfüllung menschlicher Hoffnungen sein. — Es wird lange dauern, bis die modernen Idealisten erkennen werden, daß die tiefen Wahrheiten des christlichen Glaubens, die sie verleugnet haben, unentbehrliche Hilfsmittel zur Lösung der geschichtlichen Aufgaben bieten, die vor uns liegen. Diese Wahrheiten sind berechtigterweise darum verleugnet worden, weil sie durch Bildungsfeindlichkeit verdorben und eng mit den kulturellen Voraussetzungen längst zerstörter Kulturen verbunden waren. Andererseits aber sind sie mit Unrecht darum

verleugnet worden, weil die moderne Kultur selbst die Geschichte als die Erlösung ansah und daher an einer tieferen Deutung der Beziehung von Geschichte und Erlösung uninteressiert war" (a. a. O., S. 188). „Die Weltgemeinschaft ist eine Aufgabe, die von einem Glauben her gedeutet werden muß, der um die Gebrochenheit aller menschlichen Leistungen weiß und dennoch nicht das Vertrauen zu ihrem Sinn verliert, weil er ihre Vollendung in den Händen einer göttlichen Macht weiß, deren Hilfsmittel größer sind als die der Menschen, und deren leidende Liebe die Verderbtheit menschlicher Leistungen überwinden kann, ohne den Sinn unseres Strebens zu verneinen."

Eine abschließende Überlegung ergibt, daß die Probleme, die sich an den Begriff der „freien Gesellschaft" anschließen, ins Zentrum der Frage nach der geschichtlichen und sozialen Existenz des Menschen in der Gegenwart überhaupt führen. Dem unkritischen in die Nähe einer Geschichtsklitterung führenden Verständnis der Freiheit in ihrem Verhältnis zur Zivilisation bei MALINOWSKI steht der ökonomisch-juridische Optimismus RÖPKEs zur Seite, der eine Integration der Gesellschaft ganz vom Institutionellen her für möglich hält und uninteressiert an der anthropologischen Fragestellung vorübergeht. Erst der Theologe BRUNNER bekommt die Dialektik von Person und Institution in den Blick, während der Soziologe HEIMANN die Spannung von Freiheit und Ordnung und damit im Grund das gleiche Problem aufzeigt. Besonders scharf differenziert REINHOLD NIEBUHR zwischen Gerechtigkeit und Liebe, Institution und Person, ohne jedoch beim tragischen Gegensatz stehen zu bleiben. Gegenüber der enthusiastischen Auffassung des Liberalismus, der die Liebesordnung zum Gesetz der Gesellschaft machen will, und der quietistischen der Orthodoxie, die beide Reiche unendlich voneinander trennt, vertritt er eine dialektische Auffassung, nach der die Liebe oder das Evangelium ständig gestaltend und kritisch in die Ordnungen der Gerechtigkeit hineinwirkt, ohne sie in ihrem Charakter grundlegend verändern zu können. Die sich hieraus ergebenden Fragen der *Gleichheit* und der „christlichen Demokratie" zeigen, daß trotz der Behauptung einer wesenhaften Gleichheit aller Menschen beide Begriffe dynamisch sind und weniger eine überholte Form der politischen Verfassung meinen, als eine ewige Forderung an die abendländische Menschheit, die stetig von den Extremen des marxistischen Egalitarismus und des faschistischen rassisch-völkischen Partikularismus bedroht wird. Gerade diese geschichtliche Gegenüberstellung zeigt, daß es sich hier nicht um eine auf die westliche Hemisphäre beschränkte Ideologie handelt, sondern um die Kernfrage des Fortbestandes des Abendlandes, ja der Menschheit überhaupt. Der Anglikaner TEMPLE, der Katholik MARITAIN und der Protestant NIEBUHR weisen gemeinsam auf die Zusammenhänge zwischen

christlichem Glauben und demokratischer Lebensform hin; beide sind in ihrem Bestand voneinander abhängig. Freilich verbirgt sich hinter dem Gleichklang der Worte eine verschiedene Meinung: während Maritain, wie eine Geschichtsanalyse beweist, in Renaissance und Reformation ebenso wie im „dritten Reformator" Jean Jacques Rousseau einen absoluten Abfall von der christlichen Idee erblickt und diese dementsprechend nur im Katholizismus realisiert sieht, hat Niebuhr ein starkes Gefühl für die *Ambivalenz* der Geschichte — auch der christlichen Geschichte — und sieht Recht wie Unrecht auf Protestantismus wie Katholizismus gleichermaßen verteilt. So steht hinter dem Gleichklang der Worte das *ökumenische* Problem, dessen verschiedene Sicht die Gleichsinnigkeit der jeweiligen Aussagen in Frage stellt und das einheitliche Zeugnis der Kirche an die Welt gefährdet.

II. Die „christliche Gesellschaft".

Robert Lowry Calhoun, God and the Day's Work. Christian Vocation in an Unchristian World. Association Press (The Pioneering Church Series) New York, 1943. — Charles N. Cochrane, Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine. Oxford University Press London-New York-Toronto, 1944. — Christopher Dawson, Progress and Religion. Deutsch: Die wahre Einheit der europäischen Kultur. Bonn 1935. — T. S. Eliot, The Idea of a Christian Society. Faber and Faber Ltd. London 1939, 4. Auflage 1943. — Erich Frank, Philosophical Understanding and Religious Truth. Oxford University Press 1945. — M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947. — Charles D. Kean, Christianity and the Cultural Crisis. Association Press New York, 1945. — Thomas Mann, Das Problem der Freiheit. Rede auf dem PEN-Kongreß zu Stockholm, September 1939. Bermann-Fischer, Stockholm 1939. — Paul J. Tillich, Theodore M. Greene, George F. Thomas, Edwin E. Aubrey, John Knox, The Christian Answer. With an Introduction by Henry P. Van Dusen. Ch. Scribner's Sons New York, 1945.

Angesichts der gegenwärtigen Bedrohung des „christlichen Abendlandes" durch innere und äußere Kräfte stellt sich die Frage nach seinem Sinn aufs neue. Ist es noch möglich, an der Idee des Corpus Christianum, der „christlichen Gesellschaft" festzuhalten, die durch die konstantinische Synthese geschaffen wurde, oder ist es an dem, daß „Krisen wohl das Große hervortreiben, aber es das Letzte sein kann" (Burckhardt)? Es ist die Frage, die auch hinter der ökumenischen Begegnung der Kirchen seit ihren Anfängen in Stockholm bis zu Amsterdam 1948 steht: existiert die „Christenheit" noch, ist sie nur mehr ein „geographischer Begriff" (Kierke-

GAARD), oder eine echte geistige Größe? TILLICH in dem Sammelband Th Christian Answer sieht die Christenheit der Gegenwart als eine paradox Einheit von technischer Kultur und Kirche. Er plädiert nicht für ein absolute Trennung beider, vielmehr wird die christliche Botschaft nur dan echt und wirksam sein, wenn sie aus den Tiefen der gegenwärtigen Situatio geboren ist. Das kann aber nur der Fall sein, wenn die christliche Kirch ökumenisch-universal spricht. Dabei muß die Kirche die gegenwärtige Ent wicklung bejahen, darf sie weder romantisch zurückdrehen noch weltflüchti ihr ausweichen wollen. Die Antworten, die sie zu geben hat, müssen da Positive der Neuzeit annehmen. Als wichtigsten Punkt sieht T. die Be jahung der Vernunft an im Gegensatz zu jeder Form von Autoritätsglaube und Obskurantismus.

„Hiebei handelt es sich um ein christliches Anliegen, selbst wenn es i humanistischen Begriffen ausgefochten wird. Der christliche Glaube, de Christus als den Logos verkündigt, kann die Vernunft als Prinzip der Wahr heit und Gerechtigkeit nicht verwerfen. Die christliche Antwort muß in volle Anerkennung der Tatsache gegeben werden, daß die Gewinne der bürger lichen Epoche in der Zukunft der Menschheit nicht verlorengehen dürfen (a. a. O., S. 44).

In seinem Beitrag zur Weltkirchenkonferenz von Amsterdam, The Dis integration of Society in the Christian Countries, schlägt T. eine Doppel bewegung vor: einmal eine Trennung der Kirche von der zerfallenden west lichen Zivilisation. Es ist die Bewegung, die theologisch von Barth un der dialektischen Theologie eingeleitet wurde, die gegenüber dem reine Immanenzglauben die Absolutheit Gottes, des ganz Anderen, also die pro phetische Schau betonte. In diesem Durchbruch zur Transzendenz ist di Neubildung geistig-geistlicher Mittelpunkte möglich, aus denen heraus ein neue Synthese (association) von Christentum und Kultur möglich ist.

„Die Vollständigkeit beider Akte, der Diastase und der Synthese (disso ciation — association), war das Große an den jüdischen Propheten. Heute heiß das, daß die Kirche auf Grund ihrer Transzendenz ein geistlicher Mittelpunk für die Heilung der neurotischen Seele des Einzelnen wie des gespaltenen Be wußtseins der Menschheit werden muß. — Das Christentum muß der neu geistliche Mittelpunkt werden, oder es muß mit allen anderen Zentren de Lebens und des Sinnes in dem großen Zerfall des Abendlandes mit unter gehen. Das Christentum ist entweder die Heilkraft von jenseits oder es träg mit zur persönlichen und sozialen Krankheit unserer Zeit bei und wird mit ih untergehen".

T. wie der ganze Kreis um ihn, zu dem u. a. Reinhold und Richard Nie buhr, van Dusen, John Bennet, W. M. Horton gehören, lehnt sowoh den romantischen Ausweg ab, bei dem man in musealer Rückschau au die klassische Zeit des Corpus Christianum, das Mittelalter, die Norm z

len meint, oder in apokalyptischer Vorschau des Zerfalls so gewiß ist, 3 man die Gegenwart in ihrer Spannung, aber auch ihrer Verheißung liert.

Die Frage nach der Möglichkeit einer „christlichen Gesellschaft" ist die ge nach der Einheit der europäischen Kultur und damit zugleich eine chichtliche Frage nach der Entstehung dieser Einheit und eine syste- tische nach den Zusammenhängen von antikem und christlichem Den- n. Die Bücher von COCHRANE, *Christianity and Classical Culture* (1944) d von CHR. DAWSON, *Progress and Religion* (Deutsch 1935) gehen der torischen Frage nach, ERICH FRANKS *Philosophical Understanding and ligions Truth* (1945), der systematischen nach dem Zusammenhang von ristlichem Glauben und philosophischem Verstehen [4]).

Nach englischem Urteil stellt COCHRANES Buch das umfassendste Werk uf dem Gebiet der historischen Theologie dar, das während des Krieges rschienen ist. Sein Gegenstand ist die Umwälzung, die mit dem Christen- um in die griechisch-römische Welt gekommen ist und die Zeit von Augu- tus bis Augustin umspannt. C. verbindet eine ausgezeichnete Kenntnis der Antike mit einer ebensolchen der alten Kirchengeschichte. Es bedarf kaum ines besonderen Hinweises, von welcher Aktualität diese historische Sicht ler Dinge ist, da heute wie damals christlicher und politischer Absoluth itts- nspruch, behauptete Ewigkeit des Menschenreiches und von der Kirche ver- kündigte Ewigkeit des Gottesreiches, Erlösung der Menschheit auf politischem Wege und Erlösung der Welt durch Christus gegeneinander stehen. Das ugustinische Reich glaubte in der Herstellung der Pax Augusta an die Neu- gründung der römischen Ordnung, in der Proklamation der Romanitas an las geistig-sittliche Fundament des Reiches und in der Aufrichtung des Sym- ols der Roma aeterna an die Apotheose der Macht. Augustus beanspruchte icht nur die Wiederherstellung des alten Rom, sondern die Schaffung einer wigen Ordnung, die Erfüllung der Menschheitshoffnung überhaupt. Die Ge- chichtsschreibung des Livius ebenso wie die des Polybius dient der ideo- ogischen Begründung des augusteischen Versuchs, insofern die Geschichte lie Vorbilder für die „virtus Romana" liefert. Der Zusammenbruch im 3. Jahr- undert war nicht nur eine wirtschaftliche, soziale oder politische Erschei- nung; er war dies alles auch, weil er noch etwas mehr war, nämlich das mora- ische und geistige Versagen des griechisch-römischen Geistes. C. sieht die Gründe für dieses Versagen in der nie ganz geklärten Polarität von virtus nd fortuna, menschlicher Tüchtigkeit und geschichtlichem Schicksal, den eiden Kräften, in denen die Antike die Geschichte und das Geheimnis der Macht deutet. Aus dem Schicksalsglauben wird eine lastende Angst vor dem Unbekannten, die in Astrologie, in der Gnosis und in der unglaubhaft ge- vordenen pax deorum des Pantheons einen Ausweg sucht. In der späteren

4) Leider ist uns DAWSONS neuestes Buch The Making of Europe (1939) ht zugänglich.

Stoa wie im Neuplatonismus zieht sich der Geist aus den Bereichen der Öffent
lichkeit zurück, und so steht dem mönchischen Rückzug des Geistes die geis
lose Brutalität der Soldatenkaiser gegenüber. Konstantin war ohne Zweif
einer der größten Revolutionäre in der Geschichte der Menschheit, der Bau
meister des Mittelalters, dessen Tragik darin bestand, daß er nicht wußt
was er tat. Er war durch und durch Praktiker, bekannte und übte eine Rel
gion des Erfolgs. „Seine Zeit trägt all die Zweideutigkeiten einer Perio
heftigen Übergangs. Diese Züge trägt auch die Person des Kaisers selbs
Er ist vielleicht der einzige Mensch, der als heidnischer Gott verehrt und zu
gleich zum christlichen Heiligen gemacht wurde" (a. a. O., S. 212). Wolli
Konstantin die neue Republik schaffen und weitgehend die Kräfte der R
manitas erhalten, so tut Theodosius den weiteren Schritt zum orthodox
Reich. Ein letztes Geschenk des Theodosius an die Nachwelt war der w
ihm ermöglichte Übergang vom zentralisierten Reich zum Nationalstaates
bund. Die Reichspolitik des Theodosius stellt die Frage, ob es eine Möglic
keit gab, Christentum und klassische Kultur zu versöhnen. „Auf diese Fra
ist vielleicht keine endgültige Antwort möglich. Aber doch kann man fes
stellen, daß das Christentum einerseits Elemente enthielt, die zur Stärkun
der weltlichen Ordnung verwendet werden konnten, anderseits Sprengste
in sich trug, der den bereits geschwächten Glauben an die klassischen Ide
erschütterte und so das System des Sinns entleerte, den es noch in sich tr
Ohne den Kaisern und Kirchenführern des 4. Jahrhunderts den guten Will
absprechen zu wollen, muß es doch bei der Feststellung bleiben, daß es ihn
nicht gelungen ist, eine dauerhafte Lösung des Problems der zwei Gese
schaften (sc. Kirche und Staat) zu finden" (a. a. O., S. 356). Bei AUGUST
stehen Antike und Christentum in ständiger Auseinandersetzung miteinan
und gewinnt eine neue Gestalt der „christlichen Philosophie" Leben. „D
Werk AUGUSTINS besitzt eine zweifache Bedeutung. Einmal bietet es ein
Ausweg aus den unlösbaren Rätseln der klassischen Welt- und Lebe
anschauung. Im Lichte der neuen „arché" oder des primum principium tre
Probleme in den Hintergrund, die bisher eine Rolle spielten, oder nehm
in anderem Zusammenhang ein ganz anderes Aussehen an. — Die augu
nische Philosophie schafft die Grundlage für eine Synthese, die — man m
über ihren Anspruch endgültig zu sein denken, wie man will — doch imm
hin dazu dient, das echte Ringen der Antike um ein Ordnungsprinzip
befriedigen, während sie in ihrer Schau der Entwicklung und des Zieles,
das sich die Geschichte hinbewegt, Welten enthüllt, für die die Antike
den Grenzen ihrer Anschauung her unvermeidlich blind blieb" (a. a.
S. 400). Das Ja und das Nein, das AUGUSTIN zur Antike sagt, kommt
besten in seiner Geschichts- und Staatsauffassung zum Ausdruck. Die A
gabe des Staates ist nach AUGUSTIN rein formal, er kann eine Rekonstrukt
oder Renovation der Gesellschaft herbeiführen, aber keine Regeneration.
ist Augustin weder klerikaler Isolationist noch Sezessionist von der
TERTULLIANS. Ihm ist es klar, daß es letzten Endes keinen Kompromiß
schen den Ansprüchen Caesars und denen Christi geben kann. Daher

Caesar seinen Anspruch auf Eigengesetzlichkeit aufgeben und sich christlichen Grundsätzen unterwerfen, oder er muß mit dem Gericht rechnen, das für Sünde und Irrtum in ihrem Konflikt mit Gerechtigkeit und Wahrheit bereit ist. Denn Christus sagte nicht: Mein Reich ist nicht von der Welt, sondern mein Reich ist nicht von *dieser* Welt. Was er meinte, wird am deutlichsten in dem Gebet: Dein Reich komme! Wollte man demnach einen unaufhebbaren Gegensatz zwischen dem „moralischen Menschen" und der „unmoralischen Gesellschaft" zugeben, so bedeutete dies die schlimmste Häresie; es hieße die christliche Verheißung verleugnen und die Grundlagen der christlichen Hoffnung umstoßen" (a. a. O., S. 510).

Der englische Katholik CHRISTOPHER DAWSON zeigt, wie das Abendland seine Einheit nicht einer gemeinsamen materiellen Kultur verdankt, sondern der geistigen Kraft des Christentums, das in der kirchlichen Gestaltung Europas zu einer übernationalen Einheit so verschiedene kulturelle Traditionen wie die lateinische Mittelmeerkultur und die germanischen Stammesgemeinschaften Nordeuropas zusammenbindet. In Reformation und Renaissance zerfällt die abendländische Einheit.

Nach D. (und hier folgt er TROELTSCH) ist Luther eher ein Mensch des Mittelalters gewesen als der Neuzeit. Seine Originalität liegt weniger in seiner intellektuellen Haltung als vielmehr in der Gewalt seines gemüthaften Lebens. Er verkörpert das Erwachen des Nationalgeistes, wendet sich gegen die Askese, gegen den Intellektualismus der lateinischen Tradition. „Er nahm den heiligen Paulus ohne seinen Hellenismus und den heiligen Augustinus ohne seinen Platonismus" (a. a. O., S. 154). Der Protestantismus war durch und durch Religion der Tat, und Weltbejahung ist für ihn charakteristisch. — Zwei parallel laufende Bewegungen entwickeln sich in der Folgezeit: die Säkularisierung der ganzen Kultur und der Fortschrittsglaube. Der Glaube an die sittliche Vervollkommnungsfähigkeit, an den unbegrenzten Fortschritt des Menschengeschlechtes tritt an die Stelle christlichen Glaubens vom Leben im künftigen Reich. „Die französische Aufklärung ist in Wirklichkeit die letzte der großen abendländischen Häresien, und ihre Berufung auf die Vernunft ist ein Akt des Glaubens, der keine Kritik zuläßt" (164).

Die verschiedene geistige Entwicklung der einzelnen europäischen Nationen, gesehen unter dem Gedanken des Fortschrittes, läßt gänzlich verschiedene Antworten zu auf die Frage nach der Möglichkeit einer „christlichen Gesellschaft": während in Frankreich der Fortschrittsglaube sich in der Polemik gegen das Christentum entfaltete, nimmt er in Deutschland unter dem Einfluß des Pietismus im Idealismus eine christentumsfreundliche Wendung. Von Lessing bis Hegel ist es der Gedanke des „dritten Reiches", des Zeitalters des Geistes, das sich in der Gegenwart und nahen Zukunft erfüllen soll. Auch in England wird eine via media gefunden zwischen einem deistisch gefärbten Christentum und den neuen Ideen.

In St. Simons „nouveau christianisme" taucht die Ahnung auf, daß chris liche Gesellschaft ohne Christentum verloren sein müsse. Es ist bezeichnen wie in unseren Tagen THOMAS MANN gerade in St. Simon die Linie d Zukunft angedeutet findet: in einem vom Dogma gelösten und der Erde, d Gemeinschaftsleben zugewandten Christentum, einem christlichen Human mus, der in der Menschheit die fille de Dieu sieht und ihre Zukunft glänze wünscht. „Es wäre auch heute unmöglich, die Idee eines christlichen Sozial mus oder sozialen Humanismus präziser zu bestimmen, als es damals schah. . . . Man muß sagen, Einsicht in die Unsterblichkeit des Christentum beruhend auf seiner Vergeistigungsfähigkeit, die es befähigt, seine kirchlich Formen zu überleben und unabhängig von ihnen Lebensgeist und -grund d abendländischen Gesittung zu bleiben, ist ein großes Verdienst des jung aus der bürgerlichen Demokratie geborenen Sozialismus vom Anfang d 19. Jahrhunderts und von stärkster Aktualität für uns Heutige, für scheinbar das Christentum mit in die Krise der Demokratie hineingeriss wird, die wir erleben. Das hat seine Logik, denn die Demokratie und C Christentum sind eng verbunden, sie sind in dem Grade solidarisch, daß m die Demokratie die politische Ausprägung des christlichen Lebensgefü nennen kann; und unter ihrem Namen verteidigen wir nichts anderes als sittliche Grundlage abendländischen Lebens, die geistige Einheit unse Kulturkreises" (Das Problem der Freiheit, 1939, S. 22).

Der sehr überlegte und gründliche geistesgeschichtliche Überblick ze für DAWSON, daß es der religiöse Impuls ist, der die Einheit einer Kul schafft, und daß der Verlust dieses Impulses früher oder später den V lust der Kultur überhaupt bedeutet. Eine religiöse Bewegung, die in ein Neuheidentum und unter Verachtung der geistigen Leistungen der letz drei Jahrtausende ein religiöses Fundament für die Kultur der Neuz suchen würde, wäre vollkommen ungeschichtlich, weil es nicht einfach ei Rückgang zur Primitivität geben kann. Auch die neue Form des Fo schrittsglaubens, der evolutionäre Vitalismus JULIAN HUXLEYS oder A XANDERS, sind nicht stärker und haltbarer als der alte Fortschrittsglau „Die Zeit des liberalen deistischen Kompromisses ist vorbei und wir s an einen Scheideweg gekommen. Entweder muß Europa die christli Tradition aufgeben und mit ihr den Glauben an ortschritt und Humani oder es muß bewußt zurückkehren zu der religiösen Grundlage, auf d dieser Glaube beruht" (209). Nur der Christ kennt die Lösung für Paradox, daß die Ewigkeit der Zeit und das Absolute dem Endlichen in wohnen kann. Dadurch verflüchtigt sich das religiöse Element im C stentum nie ins Ungeschichtlich-Mystische, sondern gibt dem menschlic Leben und der körperlichen Welt Sinn und Ziel. So sieht D. die Mögl keit einer neuen geschichtlichen Synthese: der Ordnung der körperlic Welt durch Wissenschaft und Recht mit der geistigen Kraft des Chris

ıs. Diese bisher nie erreichte Harmonie von transzendenter und imma-
ter Ordnung steht noch vor uns als große Möglichkeit der Zukunft.
)ie Frage nach dem echten Zusammenklang der geistigen Tradition des
endlandes steht auch hinter den sechs Vorlesungen des früheren Mar-
ger Philosophen, jetzigen Professors an der Universität Philadelphia,
ICH FRANK *Philosophical Understanding and Religions Truth.* Während
den mittelalterlichen Denker die Formel galt: fides quaerens intellec-
ı, also der christliche Glaube das Vorgegebene war, innerhalb dessen
die Philosophie bewegte, gilt für den modernen Denker umgekehrt,
das Verstehen sich auf die Suche nach dem Glauben begibt. Fr. löst
den Glauben nicht einfach durch die Philosophie ab, entwirft auch
ıe „wissenschaftliche Religion", sondern nimmt ihn als Gegebenheit
st, in der die offene Frage der Philosophie ihre Lösung finden kann.

Im Anschluß an JASPERS zeigt F., wie der Mensch im Erlebnis der Grenz-
ituation des Todes, der Schuld, des Leidens, der Geschichte und des Kampfes
n die Grenze seines Daseins stößt. Von da her erscheinen ihm die Begriffe
er Religion in einem neuen Licht. Er sieht wohl, daß die Zeugnisse der
Religion an einen bestimmten geschichtlichen und geistigen Hintergrund ge-
unden sind, aber es ist Aufgabe des Philosophen, sie in ihrer Wesentlich-
eit zu verstehen und den Kern der zeitgeschichtlichen Schale zu entklei-
en. Der Philosoph findet sich also hier vor der Aufgabe der *Entmythologi-
ierung.* — Die Existenz Gottes läßt sich dem modernen Skeptiker und Nihi-
sten nicht direkt beweisen, weder durch den ontologischen noch den kos-
ıologischen Gottesbeweis; beide setzen jeweils schon den Glauben voraus,
enn auch nach den neuesten Einsichten der Naturwissenschaften der Got-
esglaube kein Widerspruch zu den Erkenntnissen der Wissenschaft zu sein
raucht. F. sieht den einzigen überzeugenden „Gottesbeweis" nicht in theo-
etischen Erörterungen, sondern in der existentiellen Erfahrung der *Verzweif-
ung,* die den Menschen in seiner Gänze erschüttert. „So kann es zulässig
ein, die paradoxe Aussage zu machen, daß der wahre Beweis für Gott in
em leidenschaftlichen Versuch der Leugnung Gottes liegt. Der Atheismus
t nur eine Form der negativen Theologie" (a. a. O., S. 43). Oft ist der
theismus nichts anderes als das Gefühl für das Unzulängliche unserer mensch-
chen Vorstellungen von Gott. — Der Gedanke der Schöpfung ist dem Philo-
ophen in der Form zugänglich, daß er die schlechthinnige Abhängigkeit
es Menschen ausdrückt, daß menschlicher Ursprung und menschliches Ziel
ür die Vernunft unerforschlich sind; durch den Schöpfungsgedanken allein
ird die Bedeutung der Zeitlichkeit sichtbar als der Signatur des Seins. —
as durch den bildhaften Charakter der religiösen Aussagen gestellte Pro-
lem ist das des Verhältnisses von Wahrheit und Phantasie. Hier unterschei-
et F. zwischen zwei Gestalten der Wahrheit: der kognitiven und der exi-
tentiellen Wahrheit. Die im philosophischen Begriff erfaßte Wahrheit ist
bstrakt und negativ, während die religiöse Imagination transparent ist für

den im Begriff nie voll zu erfassenden „Gegenstand" Gott. Jedenfalls kan auf Grund des Symbolcharakters der religiösen Aussage kein ernsthafter Ein wand gegen die Wahrheit des Glaubens erhoben werden, wie es im Positivis mus und Pragmatismus geschieht. — Im 5. Kapitel „Geschichte und Schick sal" zeigt F., wie nach dem Zerfall der religiösen Deutung der Geschichte als Gottes Walten sie säkular verstanden wird als Getriebe menschlicher oder rein natürlicher Kräfte. Die schließliche Enthumanisierung der Ge schichte führt zur Auflösung der Idee der Humanität überhaupt. „Durch diese Auflösung der humanitären Ideale hat allerdings der Philosoph wieder die Freiheit gewonnen, die Kraft der Religion in der Geschichte zuzugeben er ist wieder frei geworden, die Religion als die Quelle anzuerkennen, von der der ganze Prozeß der Rationalisierung und Säkularisierung seine Kraft bezog, selbst wo er sich gegen seinen Ursprung gewandt hat. Gedanken wie die der Wahrhaftigkeit, Freiheit, Gerechtigkeit und Moralität, der Einheit und des Fortschritts der Menschheit waren vom Christentum inspiriert (122). — F. sieht darin eine tragische Entwicklung, daß die moderne Mensch heit sich von der Religion und dem Glauben an übernatürliche Kräfte frei gemacht hat, um selbständig und unabhängig zu werden, und dabei verfällt sie unmenschlichen und untermenschlichen Kräften, gegen die ihr Wille macht los erscheint. Eine Gegenüberstellung von Caesar und Christus zeigt, daß selbst die höchste staatsmännische Weisheit keine neue Welt schaffen konnte, während in Christus die wahre schöpferische Kraft sich manifestiert. Im Glau ben an das Reich Gottes fand die ganze Menschheit ihre Einheit und ihr wahres geschichtliches Schicksal. „Wenn auch das Reich der Seele nicht von dieser Welt ist, so ist es eben doch der Bereich des Geistes, von dem die Welt ihre wahre Lebenskraft bezieht" (129). Für den Philosophen ist das Problem von Geschichte und Schicksal identisch mit dem Problem von Frei heit und Notwendigkeit. Die Idee der Freiheit ist nur denkbar auf der Basis des Schöpfungsglaubens, denn er bedeutet, daß Gott die Menschen sich gegen übergestellt hat als freie Wesen, die in ihrer Freiheit ihr wahrhaftes und notwendiges Sein verwirklichen. So zieht auch hier wieder das philosophische Denken seine Kraft aus dem Glauben. — Im letzten Kapitel „Buchstabe und Geist" zeigt F., wie die für die Moderne bezeichnenden Begriffe Gei Freiheit, freier Wille und Persönlichkeit nur vom Christentum her verständ lich sind. „Der Philosoph weiß, daß selbst die letzten philosophischen Grund sätze, durch die er die Welt und sich selbst zu verstehen sucht, ihre wirk liche Wahrheit nicht in sich selbst haben, sondern durch eine höhere Wahr heit bestimmt sind, die er weder ergreifen noch beweisen, sondern nur voraussetzen kann". — „Es gibt keine doppelte Wahrheit. Der Glaube muß sich auseinandersetzen mit den gegensätzlichen Wahrheiten der wissenschaft lichen und praktischen Vernunft, auf die wir uns in unserer alltäglichen Existenz verlassen; es ist die Aufgabe der Philosophie, um eine Lösung die Antinomie zu ringen. Anderseits kann die Vernunft sich nicht mit den Wahr heiten zufrieden geben, die keine Beziehung zu dem Glaubensmotiv unseres Lebens haben und muß nach ihrem letzten Grund suchen. Nur indem

so mit ihren eigenen Grenzen ringt, gewinnt die Vernunft einen Blick für das Absolute als der Gegenwart, die in der Zukunft liegt. In diesem Kampf liegt die ewige Aufgabe der Philosophie" (164).

Sowohl die historischen Darstellungen von COCHRANE und DAWSON wie e systematische Untersuchung von FRANK zeigen Möglichkeit und Wirklich-it der „christlichen Gesellschaft" auf. Besonders seit AUGUSTIN hat das bendland in seinem Selbstverständnis die entscheidendsten Anstöße vom ristlichen Glauben bekommen, und Dawson wie Frank machen sehr deut-h, wie die moderne Säkularisierung des Denkens in der Religion des Fort-rittes keine echte Emanzipation, sondern eine in der Antithetik gegen s Christliche aufgetretene Erkrankung ist. Den beiden Alternativen der berordnung oder Unterordnung von Glauben und Denken steht die dritte öglichkeit gegenüber, die dialektische *Zu-Ordnung* beider.

Gerade die deutsche Existenzphilosophie, von der ja Frank herkommt, hat diese neue Möglichkeit der dialogischen Begegnung von Philosophie und Glauben als ihre Möglichkeit ergriffen. In einer seiner neuesten Veröffent-lichungen äußert sich M. HEIDEGGER über das Verhältnis seiner Philosophie zur Theologie in dem Sinne, daß die Neutralität seiner Philosophie gegen-über der Gottesfrage weder Atheismus noch Indifferentismus sei. „Müssen wir nicht erst diese Worte (sc. Gott, das Heilige) alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, d. h. als existente Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen? Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterläßt, aller-erst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt wer-den kann?" — Damit will H. aber keine positive Wendung zum Theismus vollzogen haben. „Theistisch kann das Denken so wenig sein, wie atheistisch. Dies aber nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus *Achtung der Grenzen*, die dem Denken als Denken gesetzt sind und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins." Damit spricht H. zugleich eine Warnung vor der Überschätzung der Philosophie aus. „Es ist an der Zeit, daß man sich dessen entwöhnt, die Philosophie zu überschätzen und sie deshalb zu überfordern. Nötig ist in der jetzigen Welt-not: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens" (S. 100 ff.). In der „Achtung der Grenzen" und der echten Selbstbescheidung könnte ein neuer Anfang gesetzt sein für eine abendländische Synthese.

Den zu den bedeutendsten Dichtern der angelsächsischen Welt zählen-n T. S. ELIOT treibt das Ereignis des zweiten Weltkrieges zur Besinnung er die Idee der christlichen Gesellschaft. Es ist ihm klar, daß es ein Miß-auch des Wortes ist, in England im Gegensatz zu Deutschland oder Rußnd von einer „christlichen Gesellschaft" zu reden. „Wir meinen damit r, daß niemand wegen seines formellen Bekenntnisses zum Christentum

bestraft wird; aber wir machen uns dabei die unbequeme Erkenntnis de wahren Werte, von denen wir leben, nicht klar" (The Idea of a Christia Society, 1943, S. 9).

E. stellt drei historische Möglichkeiten zur Debatte: einmal kann es ein kleine christliche Minderheit geben in einer positiv heidnischen Gesellschaft diese Lage kann in absehbarer Zeit nicht auftauchen. Dann gibt es eine Zustand, in dem die ganze Gesellschaft christlich genannt werden kann, s es in einem einheitlichen Ganzen oder aufgeteilt in Sekten. Schließlich läß sich ein Zustand denken, in dem praktizierende Christen als Minderheit i einer Gesellschaft betrachtet werden müssen, die aufgehört hat, christlic zu sein. Eliot bezeichnet unsere heutige Kultur als negativ, sie ist wede positiv heidnisch noch positiv christlich; sie kann aber nicht in diesem Zu stand bleiben, weil eine negative Kultur aufhören würde, in der Welt wirk sam zu sein. „Zur Zeit leben wir in einer Art Flaute zwischen entgegenge setzten Winden der Lehre, in einer Zeit, in der eine politische Philosoph ihre Überzeugungskraft verloren hat, obwohl sie immer noch die einzige is in der sich öffentliche Rede ausdrücken kann" (19/20). E. empfindet de inneren Widerspruch der Gegenwart, in dem das Christentum zwar noch offi zielle Anerkennung genießt, aber doch das Heidentum durch alle Arten un bewußten Druckes die Christen entchristlicht. Wer die totalitäre Lösung nich annehmen will, für den bleibt nur die andere Möglichkeit, in der Gesel schaft eine religiöse Kontrolle und ein religiöses Gleichgewicht zu haben also die christliche Gesellschaft. Diese sieht weder mittelalterlich noch au klärerisch aus, aber es kommt darauf an, daß ein christlicher Rahmen b steht, in dem dann skeptische oder indifferente Staatsmänner besser arbeite können als christliche Staatsmänner in einem heidnischen Staat. „Der Chri und der Ungläubige handeln in der Ausübung ihres Amtes nicht sehr ve schieden und können es auch nicht; denn es ist das allgemeine Ethos d Volkes, das sie regieren, nicht ihre eigene Frömmigkeit, die das Verhalte der Politiker bestimmt. — Was die Herrscher glauben, wäre weniger wichti als der Glauben, dem sie sich anpassen müssen". (Diese Aussage schei dem Nichtengländer eine klassische Formel für den „cant", die politisch Heuchelei zu sein; aber ist sie nicht eher Ausdruck für die tiefe Einsicht den überpersönlichen Zwang der Institution, die den Einzelnen in seine Entscheidungen prägt und bestimmt? Es ist das Auszeichnende am en lischen Verständnis der „christlichen Gesellschaft", daß in ihm die konstan tinische Synthese noch als Möglichkeit ernst genommen wird.)

Für diese Gesellschaft bedarf es der „community of Christians", der chris lichen Gemeinde. Darunter versteht E. weder die Kirche in ihrer Gesamthe noch Ortsgemeinden im kirchlichen Sinne, sondern „Kirche innerhalb d Kirche", Gruppen bewußt und entschieden lebender Christen, die eine b sondere geistige und geistliche Überlegenheit haben und zu denen Geistlic keit und Laien, besonders auch aus den Kreisen der Intellektuellen gehöre Es ist also eine Elite von Führern, die die „christliche Gesellschaft" sowo

vor der Klerikalisierung wie vor der Säkularisierung bewahren soll. Eine Forderung für die „christliche Gesellschaft" ist, daß die Mehrheit ihrer Mitglieder einer Kirche angehören. So kann die Idee der „christlichen Gesellschaft" in England nur durch die Kirche von England, die anglikanische Staatskirche, verwirklicht werden. „Ich glaube, daß die ökumenischen Konferenzen der letzten Jahre zu einer wachsenden Erkenntnis der übernationalen christlichen Gesellschaft geführt haben. Ich wüßte nicht, wozu sie anders nutz gewesen wären" (53). (E. ist selbst unter den Rednern der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 mit einem Referat über die Kirche als ökumenische Gemeinschaft hervorgetreten.)

Man mag gegen diese Konzeption einer „christlichen Gesellschaft" einnden, daß sie aus dem Evangelium Gesetz macht, indem sie mehr Wert gt auf das Aufrichten eines christlichen Rahmens als auf die Umkehr r Einzelnen. Anderseits ist aber zu sagen, daß dieser Rahmen ja nicht waltsam über eine Gesellschaft von Ungetauften gestülpt werden soll, ndern daß es sich dabei um die Aktualisierung der durch die Taufe Chriıs zugehörenden Volksgemeinde handelt. Die Verwirklichung einer „christhen Gesellschaft" ist nur dann sinnvoll, wenn die Volkstaufe vollzogen ; dann aber bleibt sie eine stetige Frage an die Christenheit, ob sie mit r Taufe ernst machen will. E. ist nüchtern genug, von der christlichen sellschaft nicht in einer Art apokalyptischer Vision als vom goldenen italter der Tugend zu träumen. „Wir müssen daran denken, daß das eich Christi auf Erden niemals verwirklicht wird, und zugleich daß es mer verwirklicht zu werden im Begriff ist; wir dürfen nicht vergessen, ß jede Reform oder Revolution, die wir durchführen, am Ende nichts eiter sein wird, als eine schmutzige Travestie dessen, was die menschhe Gesellschaft sein sollte" (59). — So bleibt die „christliche Gesellhaft" immer zugleich Gegebenheit, weil sie Aktualisierung der getauften olksgemeinde ist, und Forderung, weil die Weltstunde zur Entscheidung ft; sie ist als solche immer Möglichkeit, nie Utopie, weil sie nie Ordnung r vollkommenen Gerechten ist, sondern der gerechtfertigten Sünder.

Das Buch von CHARLES D. KEAN *Christianity and the Cultural Crisis* 945) stammt aus der Niebuhr-Schule. Es ist ein erfreuliches Zeichen, e man im amerikanischen Protestantismus den pragmatischen Optimisus ebenso überwindet wie den oberflächlichen Enthusiasmus des „social spel".

K. stellt fest, daß die erste christliche Einsicht in das Wesen der gegenwärtigen Krise darin besteht, daß diese nicht nur als ökonomische oder politische, sondern als ganzheitliche Krise der Kultur gesehen wird. Kennzeichnend ist die Veräußerlichung und die Vorherrschaft des ökonomischen Wertes gegenüber allen anderen Werten. K. erkennt die besondere Bedeutung des ökonomischen Faktors in der modernen Gesellschaft an und widmet einen

großen Teil des Buches der Darstellung der Probleme der Arbeitslosigkeit und den Problemen der Arbeit überhaupt. Diese Erkenntnisse leiten ihn auch bei der Frage nach der Weltgemeinschaft, die nach dem zweiten Weltkrieg entstehen soll. Eine solche ist notwendig, wenn das Problem der Arbeitslosigkeit, das eines der schwersten sozialen Probleme in der wirtschaftlich expansiven kapitalistischen Gesellschaft ist, gelöst werden soll. „Der Krieg ist nicht das Hauptproblem unserer Zeit. Er ist eher eine politische Begleiterscheinung einer Weltanschauung, die ökonomische Gesichtspunkte allen anderen voranstellt. — Wer den Krieg beseitigen will, muß seine kulturellen Grundlagen angreifen, eine Situation, die den Menschen entwertet und das Ökonomische überwertet" (167). „Der moderne Mensch lebt in einer industriellen Welt, in der technische Prozesse von wunderbarer Erfindung zeugen und seine Bedürfnisse befriedigen. Die Maschinerie in diesem Prozeß bedroht jedoch den Sinn seines Lebens, obwohl die Erzeugnisse der Technik wenn er sie bezahlen kann, seine physischen Bedürfnisse besser befriedigen als die irgendeiner früheren Zeit. Das Ergebnis ist Enttäuschung. — Arbeitslosigkeit ist das ständige Gespenst beim Fest. Die Erziehung, die theoretisch dem Durchschnittsmenschen die Welt durch Erkenntnis verspricht, bietet ihm praktisch entweder technische Fertigkeiten, für die es vielleicht keinen Markt gibt, oder kulturelle Erkenntnis, die von der Welt nicht als nützlich angesehen wird. Die traditionelle Religion, die ihm theoretisch eine schöpferische Synthese der verwickelten Verhältnisse des Lebens anbietet, gibt ihm praktisch entweder eine geistlose Konventionalität, die ihn gefühllos macht, oder einen sittlichen Eifer für Reform, der nur zu oft nichts für die Sache austrägt" (191). Weil die Kirche unter die Menschen gesandt ist, muß die Situation der Menschen sie aufs dringendste angehen. Die Kirchen sind unter einem doppelten Aspekt zu sehen: einmal sind sie historische Institutionen wie der Staat auch; anderseits transzendieren sie die Geschichte durch die Botschaft des Evangeliums. Es gehört zum prophetischen Wesen dieser Botschaft, daß sie den Menschen in seiner konkreten Situation anspricht, aber zugleich keine Utopie ist. „Das christliche Evangelium ist nicht utopisch. Es gibt sich nicht der Schau einer — sei es durch Entwicklung sei es durch Revolution — zu schaffenden vollkommenen Weltordnung hin in der alle menschlichen Probleme gelöst wären. Aber das Christentum ist auch nicht defaitistisch, weil es die Erfüllung aller menschlichen Möglichkeiten so wenig erwartet wie die Beseitigung allen individuellen oder sozialen Übels innerhalb einer möglichen historischen Entwicklung. — Das Evangelium hat einen Einblick in das Wesen der Bürgerschaft (citizenship), wohl es gegen den leichtfertigen Gebrauch des Christennamens („christlicher Staat, Wirtschaft, Soziologie") warnt, aber zugleich den Sinn für die bürgerliche Verantwortung schärft. Zur bürgerlichen Berufung des Christen gehört, daß er die Kräfte zu verstehen sucht, die die Welt umtreiben und nicht einfach alles den Experten überläßt. „Tiefes christliches Verständnis weiß, daß alle Systeme für den Menschen und durch den Menschen arbeiten; daß Änderungen in den Systemen und der Ideologie von Zeit zu Zeit notwendig sind; und

daß unter bestimmten historischen Bedingungen ein System einem anderen unendlich vorzuziehen ist" (206).

Das Buch von K. ist ein Zeugnis dafür, wie die besten Traditionen des amerikanischen Protestantismus, sein Wirklichkeitssinn und seine Nüchternheit sich mit neuen theologischen Erkenntnissen nach dem ersten Weltkrieg verbinden. Ein ähnliches Zeugnis des neuen *christlichen Realismus* ist CALHOUNs Buch *God and the Days Work* (1943), in dem der Professor für historische Theologie an der Yale-Universität eine vom Berufsgedanken her entwickelte Ethik der Arbeit bietet.

C. lehnt die moderne Auffassung ab, als sei Religion die Sache eines Teilgebietes des Menschen, seines Fühlens etwa; vielmehr beansprucht Religion, verstanden als göttliche Berufung (divine vocation), den ganzen Menschen mit all seinen Fähigkeiten. Der Mensch der Gegenwart hat daher die Einheitlichkeit verloren, weil er nicht mehr weiß, was Gottesdienst und was Arbeit sind. Gott ist als Schöpfer der „Arbeiter schlechthin" und Gottebenbildlichkeit bedeutet auch dies, daß der Mensch nicht nur ein vernünftiges und soziales, sondern gerade auch ein arbeitendes Wesen ist. Soll Arbeit aus Berufung und als „Beruf" geschehen, so muß sie als ganze eine notwendige Aufgabe erfüllen, muß dem Einzelnen die Möglichkeit geben, sinnvoll seine Kräfte einzusetzen und muß für das Ganze der Welt und der Gemeinschaft eine Bedeutung haben. Der Rhythmus des menschlichen Lebens vollzieht sich in Gottesdienst und Arbeit und nur wenn „orare et laborare" beisammen sind, ist beides echt. Die Arbeit des Christen ist als Dienst am Nächsten zugleich Zeugnis des eigenen Berufenseins und Auftrag, den Ruf an die ganze Welt weiterzugeben.

Wir stehen am Ende dieses Überblicks über die Problematik der „christlichen Gesellschaft". Es ist deutlich geworden, wie stark die Hoffnungen eines großen Teiles der modernen Welt an der neuen Erfassung und der Aktualisierung der in diesem Begriff angedeuteten abendländischen Synthese hängen. Die Dichter T. S. ELIOT und THOMAS MANN orientieren sich, jeder in seiner Weise, an diesem Begriff, der Philosoph FRANK und die Historiker COCHRANE und DAWSON stellen das Zustandekommen der abendländischen Synthese, ihren Zerfall in der Säkularisierung der modernen Fortschrittsreligion und die dialektische Zuordnung von Philosophie und Glauben dar. Dabei hat sich eine Einheit der ökumenischen Schau ergeben, die weder den gegenwärtigen Zustand verteidigen will und technischen Fortschritt mit geistiger Einheit verwechselt, wie es im alten „social gospel" oft genug der Fall war, noch defaitistisch an den Möglichkeiten des Christentums in der modernen Welt überhaupt verzweifelt. Auch darin besteht Übereinstimmung, daß die Re-integration der „christlichen Gesellschaft" weder auf dem Wege des Klerikalismus, noch auf dem einer fal-

schen Spiritualisierung erfolgen kann, vielmehr ist es die aus allen Schichten herkommende „community of Christians", die als Integrationszelle in das große Ganze hineinwirken muß, und die Einbeziehung aller Bereiche des Lebens, besonders auch der Arbeit und des Berufs, in das Leben des Glaubens, aus der allein die verloren gegangene Ganzheit wiedergewonnen werden kann.

III. Die Zukunft der Christenheit.

Nikolai Berdjajew, Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit. Vita-Nova Verlag, Luzern 1937. — Ders. Alte und neue Wege des Humanismus. E Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der Theologischen Fakultät de Universität Basel, 2. Jahrgang Heft 2, März/April 1946, S. 124 ff. — Ders. The Unity of Christendom in the Strife between East and West. In The Ecumenical Review, Herbst 1948, S. 11 ff. — R. Tyler Flewelling, The Survival of Western Culture. An Inquiry into the Problem of its Decline and Resurgence. Harper and Brothers, New York and London 1943. — K. Scott Latourette, A History of the Expansion of Christianity. I—VII. Harper and Brothers, New York und London, 1937—45. — Ders. Anno Domini Jesus, History and God. Harper and Brothers, 1940. — Ders. The Unquenchable Light. The William Belden Noble Lectures (Harvard) 1940. Harper and Brothers, 1941. — Jacques Maritain, Die Zukunft der Christenheit. Deutsch von W. Imhof. Benziger und Co. Einsiedeln/Köln. 1938. — Alexander Miller, The Christian Significance of Karl Marx. S. C. M. Press Ltd. London. D utsch von Werner Koch. Chr. Kaiser V rlag München 1948. — Lewis Mumford, The Condition of Man. Harcourt, Brace and Co., New York 1944. — John Macmurray, Creative Society. A Study of the Relation of Christianity to Communism. Eddy and Page o. J. New York. — Eugen Rosenstock-Huessy, The Christian Future or the Modern Mind Outrun Ch. Scribners New York, 1946. — Pitirim A. Sorokin, The Crisis of Our Age. The Social and Cultural Outlook. E. P. Dutton and Co., New York 1941, 10. Auflage 1946. — Arnold J. Toynbee, A Study of History. I—V New York 1934. Auszug in einem Band von D. C. Somervell. Oxford University Press, New York and London 1946, 4. Auflage 1947. — Ders., Christianity and Civilisation. Burge Memorial Lecture 1940. — D. Elton Trueblood, The Predicament of Modern Man. Harper and Brothers, New York and London 1944.

Bei einem Überblick über die kulturphilosophische und geschichtstheologische Literatur Amerikas und Englands fällt auf, wie viel stärker in den letzten zehn Jahren das Bewußtsein, in einer *Krise* zu leben, vorherrscht als dies nach dem ersten Weltkrieg der Fall war. Man ist sich dabei durchgängig dessen bewußt, daß es sich bei der gegenwärtigen Krise nicht um eine im Konjunkturrhythmus der Wirtschaft immer wiederkehrende I

ession handelt, auf die mehr oder weniger automatisch eine Hausse folgt, ndern man sieht ein, daß es sich hier um eine Krise des *Menschen* han- lt, um einen Verlust der Ganzheit des Lebens. MUMFORD bietet in einer ilogie (Technics and Civilization [1934]; The Culture of Cities [1938]; The ndition of Man [1944]) eine groß angelegte und auf enormer Belesen- it beruhende abendländische Kulturphilosophie. FLEWELLING, Direktor r School of Philosophy an der Universität von Südkalifornien, schreibt seinem *The Survival of Western Culture* (1943) einen Anti-Spengler. as Buch des Chefs am Department of Sociology der Harvard-Universität SOROKIN, *The Crisis of our Age* (1941/46) erlebt in sechs Jahren 10 Auf- gen. Das kleine Büchlein von TRUEBLOOD *The Predicament of Modern an* (1944) ist eine eindringende Studie der Krise und erlebt in kurzer Zeit ei Auflagen.

In allen diesen Studien ist man sich darüber einig, daß der Mensch nicht ehr der Herr seiner Welt ist, sondern die Dinge, die Technik und die irtschaft, sich selbst zum Maß gesetzt haben. MUMFORD sagt:

„Die Zeit, in der wir leben, stellt sich als eine Zeit unerbittlicher Verwirrung und Zerstörung dar; als eine Zeit lähmender wirtschaftlicher Depressionen, ungezügelter Schlächtereien und Versklavung und welterschütternder Kriege. Es ist eine Zeit, deren böse Erfüllungen alle ihre wohltätigen Verheißungen Lügen gestraft haben. Doch können wir hinter allen diesen Erscheinungen physischer Zerstörung eine frühere und grundlegendere Reihe von Veränderungen feststellen: den Verlust der Verbindung zwischen Klassen und Völkern, den Zusammenbruch einer festen Form des Benehmens (behavior), einen Verlust der Form und des Zwecks in vielen Künsten, wobei immer mehr Wert auf das Zufällige und Banale gelegt wird — kurz, die früheste Form der Krise war eine innere Seelenspaltung (schism of the soul), wie TOYNBEE es nennt, und ein Zerbrechen des ganzheitlichen Sinns" (The Condition of Man, S. 14).

FLEWELLING sieht das Dilemma der Gegenwart darin, daß wir angesichts des neuen durch die Technik geschaffenen Kosmopolitismus die schwebenden Fragen nach der Art des alten Provinzialismus zu lösen versuchen. „Wir sind von der alten Welt der Tat befreit worden, sind aber noch nicht in eine neue Welt des Denkens und der geistigen Leistung hineingewachsen. Die Welt ist in dem Augenblick aus ihrem geistigen und sittlichen Kleid hinausgewachsen, da die Wissenschaft ihr unermeßliche Macht verliehen hatte. Darin besteht das Hauptdilemma der Gegenwart" (The Survival of Western Culture, S. 94).

TRUEBLOOD stellt die Erschütterung von zwei Glaubenssätzen der Gegenwart fest: des Glaubens an die wesenhafte Güte des Menschen und an den automatischen Fortschritt der Menschheit. Die Krise besteht in der Paradoxie von Mittel und Zweck in unserer Kultur. Unsere üble Lage (predicament) ist, daß den mächtigen Mitteln kein einheitlicher Zweck und Sinn

gegenübersteht. Das beweist, daß das eigentliche Problem kein materielles sondern ein geistiges ist. Drei Alternativen haben sich aufgetan: einmal der Glaube an das neue Evangelium der Macht, die das Christentum nicht nur in der Praxis, sondern in der Theorie zugleich verwirft. Dieser neue Glaube entwickelt sich durchaus in der Antithese zum Christentum, er verwirft die Begriffe Gerechtigkeit, Wahrheit, Gewissen, Freiheit, und setzt an die Stelle der christlichen Gleichheit den Gedanken der Ungleichheit, wie er sich im Rassegedanken und im Glauben an einen Führer ausdrückt. — Die zweite Alternative ist eine Ethik ohne Religion. Es ist die Haltung der Humanisten, die so handeln, als ob Gott nicht existiere und der Glaube etwas Überholtes sei. Tr. ist sich klar, daß darin die eigentliche Gefahr für die Demokratien gegenüber den totalitären Mächten liegt. „In mannigfacher Weise werden die demokratischen Nationen nach diesem Kriege in größerer Gefahr sein als diejenigen, die offenbar mehr schuldig waren. Wie, wenn wir anfangen sollten, uns als Herrenvolk zu fühlen, sicher in unserer überlegenen Tüchtigkeit und größeren Macht. Da wir nicht die ernüchternde Erfahrung der Niederlage haben werden, was kann uns ruhig halten und vor der Überheblichkeit bewahren?" (The Predicament of Modern Man, S. 66). Die dritte Alternative ist die einer vagen, persönlichen Religiosität, die in der reinen Innerlichkeit verharrt und sich scheut, das Ganze des Lebens zu umgreifen. Auch dieser religiöse Individualismus wird nicht in der Lage sein, es mit der Pseudoreligiosität der totalitären Regime aufzunehmen.

Auch Sorokin glaubt weder an eine leicht zu nehmende Krise noch an den endgültigen Todeskampf des Abendlandes. „Die gegenwärtige Krise ist keine gewöhnliche, sondern eine außergewöhnliche. Sie ist nicht nur Mangel an Anpassung im wirtschaftlichen oder politischen Sinne, sondern umfaßt gleichzeitig fast alle Teile der abendländischen Kultur und Gesellschaft. Es ist eine Krise in ihrer Kunst und Wissenschaft, Philosophie und Religion, Recht und Sittlichkeit, ihren Sitten und Gebräuchen, der Formen der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Organisation, einschließlich der Familie und Ehe, kurz, es ist eine Krise, die fast die gesamte Lebenshaltung und Weltanschauung der abendländischen Gesellschaft umfaßt. Genauer gesagt, sie besteht in einem Zerfall der Grundformen der westlichen Kultur und Gesellschaft, die in den letzten vier Jahrhunderten geherrscht haben" (The Crisis of Our Age, S. 17). S. unterscheidet drei Stufen in der Entwicklung jeder Kultur: die ideationale, idealistische und sinnliche (sensate) Stufe. Eine Kultur, die auf der Annahme eines übersinnlichen und überrationalen Gottes als der einzigen wahren Wirklichkeit und dem einzigen Wert beruht, ist eine „ideationale" Kultur. Solche Kulturen waren die Kulturen des brahmanischen Indiens, die buddhistischen und taoistischen Kulturen, die griechische Kultur vom 8. bis Ende des 6. Jahrhunderts und die christlich-mittelalterliche. Kennzeichen der idealistischen Kultur ist die Annahme, daß die wahre Wirklichkeit teils übersinnlich, teils sinnlich ist. Die Kulturen des 13. und 14. Jahrhundert in Europa und die griechische Kultur des 5. und 4. Jahrhunderts vor Christus waren solche idealistischen Kulturen. Darauf folgt als dritt

Phase die „sensate culture", für die Wirklichkeit sinnlich, erfahrbar, säkular und diesseitig ist. Im Abendland begann diese Wandlung etwa im 16. Jahrhundert. Diesen drei Kulturphasen entsprechen drei Grundbeziehungen des menschlichen Zusammenlebens: die familistische, kontraktualistische und kompulsorische Beziehung, Was S. mit „familistisch" bezeichnet, entspricht in etwa dem, was der deutsche Soziologe TÖNNIES mit „Gemeinschaft" meint: die in der primitiven Gesellschaft herrschende Grundbeziehung der gegenseitigen Verbundenheit und Zusammengehörigkeit, der Sinn für Rangordnung und Autorität. Die kontraktualistische Beziehung herrscht in der „Gesellschaft", derjenigen Phase, in der die gegenseitigen Beziehungen durch den Vertrag geregelt sind. Ihr folgt die dritte Phase: die der Zwangsbeziehungen, die dem Massenmenschen im Kollektivismus und Kolossalismus, in Krieg und Revolution entgegentreten. S. führt den begründeten Nachweis, daß die amerikanische und die europäische Kultur dieselben Entwicklungslinien aufzeigen und es nicht angeht, beide voneinander zu trennen. Man muß von einer euro-amerikanischen Kultur sprechen, deren Charakter und Schicksal untrennbar sind.

Es herrscht, wie dieser Überblick zeigt, große Einmütigkeit über die Grundzüge der Krise, soweit sie als Kulturkrise in Erscheinung treten kann. Aber auch darin sind sich die angeführten Autoren, die als hervorragende Sprecher ihrer Kulturkreise gelten können, einig, daß die Lage nicht als unabwendbar hoffnungslos anzusehen ist. Sie lehnen sowohl den säkularen Defaitismus SPENGLERS wie den Defaitismus christlicher Apokalyptik ab, für den diese Zeit „letzte Zeit" im absoluten Sinne ist. Man könnte für diesen Standpunkt, der hier vertreten wird, den Begriff des *Integralismus* wählen, weil hier an eine Möglichkeit kultureller und sozialer Integration geglaubt wird.

Auf der humanistischen Ebene bleibt Mumford stehen. Er sieht den Ausweg in der Herausbildung der „organischen Persönlichkeit".

„Um unsere Lebensmöglichkeiten und Energien zu gebrauchen, — und potentiell waren sie nie größer als heute — müssen wir wieder den Primat der Person betonen. Unsere Gesellschaft ist jetzt an dem Punkt angelangt, da Umkehr, innere Wandlung und neue Richtung jedem äußeren Wandel vorhergehen müssen" (a. a. O., S. 395). Es ist notwendig, einzusehen, daß das Zeitalter der Expansion in ihren verschiedenen Richtungen zu Ende ist, und einem solchen der Stabilisierung weichen muß. „Die neuen Bevölkerungsbewegungen dürfen nicht von dem Willen zur Macht und zum Profit diktiert sein, sondern von dem Willen zur Zusammenarbeit. Regionale Kulturen müssen sich zur Weltkultur umbilden. In solch einem Geist wird die jahrhundertelange Besiedlung des Planeten endlich gerechtfertigt; denn der Mensch wird überall in der Welt zu Hause sein, und alles, was die weite Welt bietet, wird ihm verfügbar sein" (a. a. O., S. 404). Auch die nachkapitalistische Wirtschaft wird nicht durch eine Kombination von Profitsuchern

eingeleitet werden dürfen. Der Stabilisierung der Wirtschaft wird eine Stabili
sierung des Bevölkerungszuwachses folgen müssen mit dem Ziel, ein „popu
lation equilibrium", Bevölkerungsgleichgewicht zu schaffen. Die innere Wand
lung des Menschen zielt auf Wiedergutmachung der sträflichen Vernachläs
sigung aller der Werte, die nicht im Begriff der Maschine lagen, also in de
stärkeren Betonung der biologischen und Gemütswerte. Notwendig ist di
menschliche Ausgeglichenheit (human balance), wie sie im Lebensideal de
konfuzianischen Chinas, der aurea mediocritas der Griechen und Herber
Spencers self-control liegt. „Wir müssen eine Methode finden, welche de
Primat der Person behauptet und sie mit allen ihren Eigenschaften, ihrer
Erbgut und all ihren Möglichkeiten wieder ausstattet. Doch ungleich de
Christen müssen wir diese Umformung unternehmen, ehe die Barbaren schlieſ
lich unsere Kultur vernichtet haben. Nur so werden wir in der Lage sein
die vielen lebenfördernden Tätigkeiten weiterzuführen, die der Mensch se
dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Synthese geschaffen hat. — Unser
erste Aufgabe ist die der Selbstprüfung, Selbsterziehung und Selbstbeher
schung" (a. a. O., S. 419).

Der religiösen Indifferenz M.s steht der religiöse *Personalismus* Flewe
lings gegenüber.

Fl. wirft Spengler vor, daß er die orientalische Zyklentheorie der G
schichte zu seiner eigenen mache und so nicht aus dem Fatalismus des Unte
gehenmüssens herausfinde. Damit verrät Spengler die eigentlich abendländisch
Geschichtsauffassung, die aus der hebräisch-christlichen Tradition stamm
und die Person und ihre Wahl ernst nimmt. Aus der gegenwärtigen Situatio
gibt es nur einen Weg in den Abgrund oder in die Höhe. „Aber sie ist z
gleich die Gelegenheit und die Aufgipfelung der Jahrhunderte, die Erfü
lung der Hoffnungen vieler Generationen. Jetzt zum ersten Mal ist es mö
lich, für eine verengerte und wartende Welt den Weg zu einer höheren Zivi
sation zu finden. — Der endgültige Führer der Welt wird die Nation sei
die in Frieden und Freundschaft in einer überfüllten Welt leben und d
allgemeine Vertrauen auf Grund der Selbstlosigkeit seiner Absichten gewinn
kann" (a. a. O., S. 223). — „Die Zeit ist da, daß wir, wenn wir weiter b
stehen wollen, eine Weltkultur schaffen müssen" (237). — „Die internationa
Weltordnung, die erstehen muß, wenn die Zivilisation nicht zugrunde geh
will, kann nur zustande kommen, wenn die Welt von einem Geist gut
Willens getrieben wird. — Die Religion allein kann eine Aera des gut
Willens heraufführen, denn der gute Wille ist der Kern der Religion" (247).
„Noch einmal soll davor gewarnt werden, daß der Begriff der Religion
keiner Institution, keinem Bekenntnis, keinem Ritus aufgeht. Es ist vi
mehr eine lebendige Gotteserfahrung, eine Liebe für die Menschheit, Hi
gabe an die Gerechtigkeit, die so ernst ist, daß sie jeden Preis bezahlt, u
die wahre Weltordnung heraufzuführen, und indem sie das tut, findet
ihren wahren Gottesdienst" (248). — Fl. ist der Ansicht, daß die Philosop
hier der Religion in ihren verschiedensten Ausprägungen zu Hilfe komm

kann, denn sie sei eine Plattform, auf der sich alle Kräfte guten Willens treffen können. Vom Christentum wie von allen anderen Religionen verlangt er, daß sie ihre Besonderheiten aufgeben und zugunsten der großen Gemeinsamkeit opfern. Dieses Opfern soll in der Zentrallehre des Christentums, der Lehre vom Kreuz, begründet sein. Auch darin verrät Fl. seine Herkunft aus dem Liberalismus, daß er seinen Begriff der Geschichte in Einklang zu bringen versucht mit der Naturwissenschaft. Die Plancksche Quantenphysik kommt ihm hier zu Hilfe, und er spricht von einer „Quanten-Theorie der Geschichte". Ebenso wie in der Natur kleinste bisher unbekannt gebliebene Wirkquanten auftreten können, können auch in der Geschichte neue Möglichkeiten auftauchen, die eine neue Epoche heraufführen. Fl.s Geschichtsschau berührt sich hier mit der Theorie der „emergent evolution" von Lloyd Morgan, der gegenüber einem Entwicklungsbegriff, der einlinig ist und nach dem „fehlenden Bindeglied" in der Entwicklungsreihe sucht, die Möglichkeit des Auftauchens eines Neuen betont.

Gegen diese Geschichtsschau sind die verschiedensten Bedenken anzumelden und auch schon angemeldet worden. Erminie Huntress stellt den Personbegriff Fl.s in ihrer Besprechung in „Christendom" in Frage: man hört nichts von den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie, von den dunklen Kräften im Menschen. „Obwohl Fl. ein lebendiges Gefühl für die soziale Sünde hat, so hat er doch kein Verständnis ihrer tiefen Wurzeln in der menschlichen Natur, von denen die Christen der Vergangenheit und die Psychologen der Gegenwart Zeugnis ablegen. Wenn er dafür Verständnis hätte, wäre er auch tiefer in die Möglichkeiten der Erlösung eingedrungen. — Er sieht in der individuellen Person das Absolute, ergänzt aber die Erkenntnis vom Wert des Einzelnen nicht durch die andere, daß aller Wert und alle Freiheit ihm von seinem Schöpfer gegeben wurden. Und man kann seine Hoffnung, daß alle Menschen aus den verschiedenen Religionen durch eine leidenschaftslose, fair geführte Diskussion zur Übereinstimmung geführt werden könnten (und sie werden ja ohne Frage alle ihre Religionen am Maßstab der personalistischen Philosophie messen!), nur für naiv halten."

Ein anderer amerikanischer Kritiker Fl.s, W. P. Montague, hebt einige andere Punkte der Kritik hervor: Fl. bleibt insofern noch unter dem Bann Spenglers, als er weit hergeholte Analogien verwendet, deren Beweiskraft mehr als fraglich bleibt. So bringt er den Individualismus und Pluralismus des Westens in Verbindung mit der Erfindung der Arithmetik, während der Monismus des Ostens mit der Entwicklung der Geometrie zusammenhängen soll; dabei war es aber Indien, das die Zahl Null und damit eine der wichtigsten Entdeckungen der Arithmetik hervorgebracht hat und der Westen, der die euklidische Geometrie entwickelte! „Die Geschichte ist viel vielfältiger, als F. annimmt, und weithergeholte Spenglersche Analogien zwischen gleichzeitigen Phasen der Kultur, die äußerlich ähnlich, aber in ihrem Wesen ganz disparat sind, sind nicht erleuchtend". Ein weiterer Punkt der Kritik ist Fl.s Heranziehung naturwissenschaftlicher Theorien zur Belegung seiner Geschichtsansicht. „Es ist ein Irrtum, den viele seiner theologischen Genossen

begehen. Es ist der Irrtum, anzunehmen, daß, weil Materie in Energie verwandelt werden kann und die kleinsten Teile der Materie wie Elektronen, Protonen und Neutronen auf eine Art Wellenbündel reduziert werden können, man sich jetzt den Kosmos als von Geist durchdrungen und geleitet vorstellen dürfe. Ich glaube, daß dieser optimistische Schluß völlig verfehlt ist. Alles, was der Theologe von der Naturwissenschaft wirklich will, ist, daß sie ihm zeigt, daß die Natur in ihrem Ursprung und ihrem Verhalten zweckvoll und zielstrebig sei. Nun ist aber kein höheres Maß von Zielstrebigkeit in Schrödingers Wellenpaketen, die nach komplizierten elektrodynamischen Gesetzen sich bewegen, als in den altmodischen Atomen der toten Materie, die sich nach den einfacheren Gesetzen der viktorianischen Mechanik bewegen". Auch die Heisenbergsche Unsicherheitsrelation darf nicht von theologischer Seite dazu ausgenutzt werden, nun Kapital für den Begriff der „Freiheit" herauszuschlagen. Kurzum, es ist nicht angängig, auf Grund der schwierigen Fragen und verwickelten Lösungsversuche der modernen Physik anzunehmen, daß Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nun bewiesen werden könnten.

Einen religiösen *Integralismus*, der sich aber freihält von den Phantasien des Liberalismus, vertritt der Soziologe SOROKIN. Auch für seine Schau der Geschichte ist nicht alles aussichtslos und liegt im Rückgang zu den religiösen Quellen die Rettung.

Fünf Erkenntnisse sind notwendig für den Ausweg aus dem gegenwärtigen Dilemma: 1. muß erkannt werden, daß die gegenwärtige Krise eine außerordentliche ist, denn nur so kann die Notwendigkeit für die Umkehr ganz ernst genommen werden; 2. muß erkannt werden, daß die gegenwärtige Form der „sensate culture" nicht die einzige und höchste Form kultureller Möglichkeit überhaupt darstellt und nicht frei von Mängeln und Unzulänglichkeiten ist; 3. wenn eine Phase der Kultur alt wird, muß sie zu einer neuen, grundlegenden Form kommen, in unserem Fall von der im Todeskampf liegenden Sinneskultur zur ideationalen oder idealistischen; nur eine solche Umstellung kann die Kultur von völligem Zerfall oder Versteinerung retten; 4. ist eine Überprüfung der hauptsächlichen Werte der „sensate culture" notwendig sowie eine Verwerfung ihrer verjährten Scheinwerte und eine Wiederanerkennung der wahren bisher verworfenen Werte; eine solche Umwandlung der Mentalität des Abendlandes macht zugleich eine Umwandlung der sozialen Beziehungen und Formen der sozialen Organisation nötig. „Weder der Kapitalismus, Sozialismus, Kommunismus oder Totalitarismus, weder das Privat- oder Gemeineigentum, weder der mechanische Individualismus noch der mechanische Kollektivismus sind absolute Werte. In bestimmten Verhältnissen ist jede von ihnen die beste mögliche Form; unter anderen Bedingungen wird jede von ihnen ein bloßer Fetisch, leer, hohl, ja schädlich. — Vom integralistischen Standpunkt aus ist der gegenwärtige Konflikt zwischen Naturwissenschaft, Religion, Philosophie, Ethik und Kunst unnötig, um nicht zu sagen verhängnisvoll. Im Licht einer angemessenen Lehre von der wahren Wirklichkeit und vom wahren Wert, sind sie alle eins und dienen demselben

Zweck: der Entfaltung des Absoluten in der relativen empirischen Welt zur größeren Veredelung des Menschen und zur größeren Ehre Gottes. Als solche sollten und können sie zur Erfüllung dieser größten Aufgabe zusammenwirken" (a. a. O., S. 318). S. fordert eine Umwandlung unserer gegenwärtigen Zwangs- und Vertragsbeziehungen in die reineren und menschlicheren familistischen Beziehungen. „Da sich der Zwang mehr und mehr in der Gegenwart ausbreitet und da die kontraktualistischen Beziehungen hohl und verfallen sind, ist der einzige Ausweg die gemeinsame Bemühung, die familistischen Beziehungen wieder einzuführen. Sie sind nicht nur die edelsten aller Beziehungen, es gibt vielmehr unter den gegenwärtigen Verhältnissen keinen Ausweg aus dem augenblicklichen Triumph barbarischer Gewalt als durch die Herrschaft der familistischen Beziehungen" (320). Die Geschichte zeigt, daß es einen Ausweg aus der Krise nur im Durchgang durch folgenden Prozeß geben kann: auf die Krise folgt das Gericht und die Katharsis, sodann die Begnadung (charisma) und die Auferstehung. Die ägyptische, babylonische, indische und chinesische Geschichte zeigen ebenso wie die jüdische und griechisch-römische, wie die Krise der überreifen Sinneskultur durch das Auftauchen einer neuen Religion oder die Erneuerung einer älteren Religion überwunden wurde. S. ist zurückhaltend genug, um nicht ein direktes Bekenntnis zu Christus abzulegen, aber er ist auch völlig entfernt von den Naivitäten und Phantasien des liberalen Personalisten Flewelling. Oder sollte der Schluß seines Buches doch ein Christusbekenntnis sein, wenn er sagt: „Laßt uns hoffen, daß die Gnade des Verstehens uns gewährt werde, und daß wir, ehe es zu spät ist, den rechten Weg wählen — den Weg, der zur weiteren Erfüllung des einzigartigen schöpferischen Auftrags des Menschen auf diesem Planeten führt und nicht zum Tode! Benedictus qui venit in nomine Domini" (326).

Stärker als der Humanist MUMFORD, der Personalist FLEWELLING und er Integralist SOROKIN sieht TRUEBLOOD das Schicksal der Menschheit it der Zukunft der Christenheit verbunden. Er gelangt schließlich zur onzeption einer „redemptive society", die nicht mit der Kirche in ihrer stitutionellen Form identisch ist, denn

„eine der großen Schwächen der Kirchen in ihrer jetzigen Organisation ist nicht nur, daß sie so viele Ungläubige umfassen, sondern auch, daß sie so viele tief gläubige Menschen nicht haben, die allerdings ihren Glauben nicht in der herkömmlichen Weise ausdrücken" (102). Man kann von Hitler lernen, wie er es hinwiederum von der Geschichte der Kirche gelernt hat, daß es auf eine kleine Schar aktiver Kämpfer ankommt, anstatt auf die große Masse der Mitläufer. „Die Organisationsform, die das Bedürfnis der Stunde erforderlich macht, existiert augenblicklich noch nicht. Sicherlich kann die bestehende Kirche so nicht funktionieren, weil das Christentum schon lange aufgehört hat, in bezug auf seine Mitgliederschaft wählerisch zu sein. Da die ergebene, wirkungskräftige Gruppe nicht zu finden ist, muß sie geschaffen werden. Die Franziskaner, die Jesuiten, die Quäker und die Methodisten

waren ursprünglich solche Gruppen, die Oxford-Gruppe dagegen zeigt, wie eine neue, unkonventionelle religiöse Gemeinschaft ihren höchsten Zweck verfehlen kann wegen zu wenig strengen Denkens (99). Selbst säkulare Denker wie WALTER LIPPMANN (in seinem Buch Principles of the Good Society) haben einsehen gelernt, wie ein totalitäres Regime nur von gläubigen Menschen ernsthaften Widerstand erfahren hat. „Wir glauben, daß wir eine verrottete Zivilisation überleben können, und daß der wesentliche Glaube des abendländischen Menschen wiederhergestellt werden kann. Der sittliche Zerfall des kaiserlichen Roms wurde von dem Evangelium für jenen Tag überwunden, und der sittliche Zerfall der abendländischen Kultur wird ebenso vom Evangelium für unseren Tag überwunden werden" (105). Schließlich macht sich Tr. ein Wort des Lord TWEEDSMUIR zu eigen: Der Glaube ist ein Amboß, der schon manchen Hammer überdauert hat.

Die Konzeption der „redemptive society", die soziologisch einem Ordo zu gleichen scheint, bleibt bei Tr. verhältnismäßig vage, wird lediglich ihrer Funktion nach, jedoch nicht in ihrer Gestalt umschrieben. Offenbar meint Tr. etwas ähnliches wie T. S. Eliot mit der „community of Christians", die sich aus Laien und Geistlichen zusammensetzt und eine Art „christlicher Elite" darstellt, eine Schar derer, die mit Ernst Christen sein wollen. Es ist hier erkannt, von welchem Ort aus die Re-integration der Gesellschaft in Angriff genommen werden muß: von der lebendigen Gemeinde her, in der Glaube und Leben eine echte Einheit bilden.

In den hier umschriebenen geistigen Zusammenhang gehört auch das Buch des nach USA ausgewanderten, seit 1933 als Dozent dort tätigen EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY *The Christian Future or the Modern Mind Outrun* (Die christliche Zukunft oder der Ausgang der Moderne) [1]). R. gibt in seinem neuesten Buch die Grundgedanken seiner früheren deutschen Bücher über Soziologie, Erwachsenenbildung, Alter der Kirche, Europäische Revolutionen wieder und ergänzt sie mit seinen amerikanischen Erfahrungen.

Weil ROSENSTOCK die europäische Mitte und den amerikanischen Westen kennt und vergleicht, geht ihm auf, daß diese beiden Lebensbereiche sich gegenseitig ergänzen müssen. So erkennt er es als die große ökumenische Aufgabe dieses Jahrhunderts, Ostasien der christlichen Welt einzufügen. Der erste Hauptabschnitt des Buches „Das große Interim" stellt die Zeit von 1890—1940 dar als die unentschiedene Zeit zwischen einer sich auflösenden und einer noch nicht wieder zum Durchbruch gekommenen Gläubigkeit. Im zweiten Teil „Wenn die Zeit aus den Fugen geraten ist" wird die Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte erörtert. Der Glaube an den lebendigen Gott wird gegenüber allen philosophischen Meinungen abgesetzt. Der christ-

[1]) Leider ist uns das Buch selbst nicht zugänglich. Unserer Darstellung liegt ein Auszug zugrunde, den uns die Ökumenische Zentrale in Frankfurt/Main freundlicherweise zur Verfügung stellte.

liche Glaube als „trinitarisches Weltbild" ermöglicht eine Deutung der Geschichte der Christenheit: im ersten Jahrtausend bildete sich die Kirche und unterwarf die heidnischen Götter dem lebendigen Gott; im zweiten Jahrtausend wurde die Erde zur Einheit des Verkehrs, der Kosmos zur Einheit im Wissen; das dritte Jahrtausend hat die Aufgabe, die Menschheit zur Einheit zu führen in einer geistigen Nachfolge aus der Kraft der Fleischwerdung Gottes mit dem Ziel, die ganze Welt mit der Auferstehungskraft zu durchdringen und dabei die Materie ehrfürchtig ernst zu nehmen und zu wandeln. Der dritte Teil des Buches „Der Leib unseres Zeitalters" bietet einen Rückblick auf die Geschichte der Kirche. Er zeigt, wie die Aufgabe der Weltdurchdringung gestellt war und versäumt worden ist. Das erste Versäumnis war das Schisma zwischen Rom und der griechischen Kirche, verursacht durch Mangel an Glauben und das Kleben an weltlichen Überlieferungen in der griechischen Kirche. Die Renaissance führt so nicht zu einer Wiedervereinigung, sondern zu einem außerchristlichen Humanismus. Die wirkliche Integration besteht nicht darin, daß die Kirche als soziale Einheit die Menschen sammelt, sondern daß die Menschen erkennen lernen, daß sie nur dann wieder zur Einheit kommen, wenn sie die Vielheit und Verschiedenheit ihrer Aufgaben sehen und von demselben Zentrum her aufeinander bezogen, aber nicht vereinheitlicht zu lösen versuchen. Diese Integration des Einzelnen und der Gesamtheit ist heute die Aufgabe. Wenn die Kirche an diese Aufgabe nicht herangeht, muß es der *Staat* versuchen. „Der totale Staat ist ein mißverständlicher Versuch, die neuen Probleme zu lösen, indem man die alten Mittel anwendet, die durch und für das zweite Jahrtausend geschaffen waren." Wenn die Inkarnation verfehlt wird, dann muß sich die „carnality", die Fleischlichkeit durchsetzen. Soll diese überwunden werden, so nur auf dem Weg des Opfers als geistlichem Akt. „Die Inspirationen des Heiligen Geistes werden nicht in den Mauern der sichtbaren oder predigenden Kirche bleiben. Eine dritte Form, die hörende Kirche, wird die älteren Arten der Gottesverehrung zu entlasten haben, in denen sie die Gläubigen sammelt, ihren Hoffnungen nachzuleben durch Handeln und Leiden gemeinsam in Gruppen, die nicht konfessionell bestimmt und umschrieben sind und dabei zu warten und zu horchen auf den Einbruch einer neuen Tröstung, die das moderne Leben von seinem Fluch der Desintegration und Mechanisierung erlösen soll. Auf diesem Wege wird auch in dieser Epoche der nachchristlichen Zeit wieder ein Teil der Schöpfung in die dauerhafte Einheit heimfinden". Die Zukunft der Christenheit sieht R. folgendermaßen: „Nur Menschen, die den Willen und die Zuversicht haben, Zukunft zu gestalten, erfüllen den Sinn des christlichen Lebens und umgekehrt: die Kraft, überhaupt noch Zukunft zu gestalten, wird nur derjenige haben, der auf dem Wege Christi und durch die Auferstehungskraft Christi gestärkt und gespeist sein Leben zu verlieren wagt."

Wenngleich der Gedanke vom „dritten Zeitalter", mit Hilfe dessen R. ine christliche Geschichtsdeutung versucht, nicht eben neu ist, beherrscht

er doch von Joachim de Fiori bis Lessing, Schelling und Hegel einen große Teil des christlichen Geschichtsdenkens, und nahe an die Gnosis streift so ist doch das Wertvolle an diesem Entwurf, daß er etwas weiß von de Dialektik des Glaubens, der weder reiner Enthusiasmus noch reine Inner lichkeit ist, sondern im Warten auf den Heiligen Geist und in der Ver bundenheit mit der Auferstehung Christi das rechte Maß des Handeln in der Welt findet.

Wenn nach der Gestalt des Christentums der Zukunft gefragt wird, s kann an den Versuchen nicht vorübergegangen werden, die diese Gesta in Beziehung zu der Bewegung des *Kommunismus* setzen. Radikal ant kommunistisch ist der Katholizismus, vgl. Maritain *Die Zukunft der Chr stenheit* und *Christianity and Democracy*.

In der „Zukunft der Christenheit" lehnt M. die antiliberale Bewegung de Kommunismus ab, weil sie nur das physische und moralische Elend als Quel hat und nicht fähig ist, eine neue Geistigkeit zu schaffen; mit äußerer Dressu und Zwang soll die Diktatur des Proletariates herbeigeführt werden (vg a. a. O., S. 236/7). In *Christianity and Democracy* äußert sich M. zum Pro blem des Kommunismus folgendermaßen: „Ich sehe im Nazismus die letzt Stufe einer unversöhnlichen Gegenbewegung gegen das demokratische Prinzi und gegen das christliche Prinzip zugleich, ich sehe im Kommunismus d Endphase in der inneren Zersetzung des demokratischen Prinzips, die au der Verwerfung des christlichen Prinzips beruht. Der Kommunismus lieg auf der Linie der menschlichen Emanzipation an dem historischen Schnit punkt der Prinzipien des Irrtums, die mit diesem Weg verbunden sind. A eine Lehre ist er unwandelbar und logisch mit dem Atheismus verbunden". – Der Kommunismus ist nicht nur ein ökonomisches System, er ist eine Wel anschauung, die auf einer durchgängigen, absoluten Verwerfung göttliche Transzendenz beruht, ist ein Lebensstil und eine Mystik eines einheitliche revolutionären Materialismus. M. erwägt drei mögliche Haltungen der neue Führer in der vom Nazismus befreiten Welt: sie können versuchen, die Kom munisten zu vernichten, das wäre aber ebenso Verrat, wie wenn sie in ein politischen Frontbildung mit ihnen gemeinsame Sache machten; als drit Möglichkeit besteht eine freie Beteiligung aller Kräfte am Wiederaufbau ohne daß es zu einer politischen Vereinigung kommt.

Wenn man die antikommunistische Rede des Amerikaners John Foste Dulles auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam als repräsentativ fü die Haltung des westlichen Protestantismus überhaupt ansieht, so ist dies Urteil nur eingeschränkt gültig. Vor allem auf dem liberalen Flügel de anglikanischen Kirche ist ein wesentlich anderes Urteil über das Verhältn von Christentum und Kommunismus zu finden, als es D. vertrat. Cano Raven, der führende Pazifist Englands, sieht den Geist Christi auf de ganzen weiten Feld des sozialen Kampfes am Werk; sein Geist erschei

Männern wie George Fox, die nichts von Bekenntnissen, Riten und onstitutionen der Kirche halten und sogar soweit gehen können, die eligion als „Opium für das Volk" zu vernichten. Ein Stück „unbewußten ıristentums" sieht R. also im Kommunismus am Werk (so in seinem uch *Jesus and the Gospel of Love* und in dem Symposion *Christianity ıd the Social Revolution)*. JOHN MACMURRAY, der als Fachmann in Fragen s Marxismus gelten darf, gibt eine eingehende Analyse der Ähnlichkeiten ıd Verschiedenheiten von Christentum und Kommunismus in seinem uch *Creative Society*.

M. kommt von der hegelschen Tradition eines personalen Idealismus her, wandelt sich aber unter dem Einfluß von MARX zu einem „personalen Realisten". Er findet, daß die marxistische Philosophie darin fehlt, daß sie die letzte metaphysische Bedeutung der Personwerte und personalen Beziehungen verkennt, aber in ihrer Kritik an den Unzulänglichkeiten und der Heuchelei eines rein idealistischen und verbalistischen Christentums das Richtige trifft. Das Christentum, wie alle Religion, ist stets in der Gefahr, illusionistische Pseudoreligion zu werden, insofern sie die höchsten Werte und Leistungen des menschlichen Lebens in der Vergangenheit verkörpert sieht und daher jeden Fortschritt mit Mißtrauen und Ablehnung betrachtet. „Es sucht der Furcht zu entrinnen, indem es sich der neuen Erkenntnis, die eine Quelle der Furcht ist, entzieht" (Creative Society, S. 34). Der Kommunismus wendet sich gerade gegen diese reaktionäre Pseudoreligion, und diesem Angriff kann nicht anders begegnet werden, als indem die Religion der Realität sich als schöpferische Kraft im materiellen menschlichen Leben beweist. M. ist der Ansicht, daß Christentum und Kommunismus in der Wurzel zusammengehören. „Das Christentum ist die Wurzel des Kommunismus, und der Kommunismus hat sich in dialektische Opposition zum Christentum begeben durch den Prozeß, durch den das Christentum in seiner bewußten Form sich von den materiellen Wirklichkeiten getrennt hat. Ein Christentum, das seinen Glauben von der Verbindung mit der zeitlichen Wirklichkeit des irdischen Lebens zurückzog, muß notwendig aus sich heraus eine zeitliche Theorie erzeugen, die sich von der ewigen und geistlichen Wirklichkeit trennt." Das Ziel ist eine neue Synthese, die nur dadurch zustande kommen kann, daß das Christentum sich selbst auf der ganzen Linie gegen die entarteten Formen des Christentums wendet. „Die Umwandlung des Kommunismus ist die Aufgabe des Christentums. Aber diese Aufgabe kann nicht von einem Christentum erfüllt werden, das dem Kommunismus in seiner Wesensstruktur fremd bleibt. Es muß sich zuerst selbst revolutionieren und seine eigene Substanz wieder gewinnen. Dann wird es feststellen, daß die Umwandlung des Kommunismus nichts anderes ist als die Wandlung des Christentums in seine eigene eigentliche Gestalt" (89). — „Die religiöse Revolution ist die unmittelbare und besondere Verantwortung der Christen. Wenn wir die wesentliche materielle Realität unserer Religion nicht behaupten können, sind wir machtlos, etwas Wirksames zu tun. Es muß Kampf bis zum Tod geben zwi-

schen wirklicher und unwirklicher Religion, selbst wenn er das organisiert Christentum entzweien und alle seine bestehenden Formen zerstören sollt Das ist die erste Aufgabe; sie muß konkret durchgeführt werden durch d christliche Ablehnung und Kritik der bestehenden Gesellschaftsstruktur ihren Wirkungen auf das Leben von Männern und Frauen. Augenblicklic ist diese Kritik ganz vom Christentum getrennt, oder wo sie mit ihm ve bunden ist, bewegt sie sich in solch allgemeinen und emotionalen Ausdrücke daß sie nichts Bestimmtes bedeutet. Nur indem das Christentum diese Krit konkret, ins Einzelne gehend und aus der Lage heraus unternimmt und den klaren Grundsätzen der christlichen Auffassung einer echten mens lichen Gesellschaft gründet, werden wir für uns selbst entdecken, was d Christentum wirklich bedeutet und imstande sein, seine Verkehrungen Idealismus und Macht zu entdecken und zu zerstören" (100).

Die Herkunft dieser Konzeption aus dem theologischen Liberalismus i als „pathetische Naivität, die des Ketzers Mangel an Sinn für Humor ve rät" bezeichnet worden (so J. B. BURNABY, Amor Dei, 1938, S. 7 ff Es bleibt in der Tat auch fraglich, wieweit eine solche Konstruktion wirklichem politischem Erfolg führen würde. Das Bedeutsame dageg scheint doch dies zu sein, daß hier die *Entideologisierung* als Aufgabe d Theologie wie der Kirche in dem Sinne ernst genommen wird, wie Kierkegaard und Marx betrieben haben; das „Materielle als Element d Christentums" kommt hier zu seinem Recht gegenüber einem falsch Spiritualismus. Eine positive Beziehung zwischen Marxismus und Christe tum sieht auch A. MILLER in seinem Buch *The Christian Significance Karl Marx* (1946).

M. kritisiert Macmurray wegen seiner unterscheidungslosen Gleichsetzu von klassenloser Gesellschaft und Reich Gottes. Wer die christliche Le von Schöpfung und Erlösung verstanden hat, weiß aber, daß Gott nie r der Geschichte identisch ist. Das Verhältnis von Christentum und Marx mus sieht M. so: „Das Christentum hat Recht in der Lehre, der Marxis in der Praxis. Der Marxismus ist bemüht, den konkreten Willen Gottes in Tat umzusetzen, weigert sich aber, diesen auch ausdrücklich als solchen an erkennen. Das offizielle Christentum gleicht jenem Sohn im Evangelium, sagt: „Ich will hingehen", aber nicht ging, während der Kommunismus jen anderen Sohne gleicht, der sagte: „Ich will nicht hingehen", in Wirkli keit aber ging". (Ein Christ sagt „Ja" zu Karl Marx, S. 80).

Auch für BERDJAJEW liegt die Zukunft der Christenheit in einer fruc baren Begegnung von Christentum und Kommunismus. Sein ganzes W ist ein selbständiges Ringen um die Schau des neuen Menschen, der ni mehr der Individualist der Renaissance, aber auch nicht der Mensch verlorenen Freiheit ist. Es ist B. klar, daß die Freiheit des Geistes ni verloren gehen darf, wenn die Menschheit nicht ihr bestes Teil verlie will.

„Die Welt ist in eine Epoche getreten, in der die Freiheit des Geistes zu-iefst gefährdet wird. Durch den Prozeß der Dehumanisierung wird der Mensch n seinen Grundtiefen erschüttert. Das Idealbild des Menschen hat sich ge-rübt. Es vollzieht sich eine sehr schmerzvolle Übergangsperiode. Vielleicht nuß der Mensch gekreuzigt werden und sterben, damit er zu neuem Leben auferstehen kann. Weder der Kommunismus noch der Faschismus ist dieses neue Leben. Sie sind bloß Übergangsformen, in denen die Elemente der Wahrheit mit denen der ungeheuren Lüge vermengt sind" (Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit, S. 54).

B. sieht die Zukunft des Humanismus in einem sozialen Personalismus, r sich nicht nur das Problem der menschlichen Persönlichkeit, sondern ch das der Gesellschaft, des Wir stellt. B. ist sich bewußt, daß der Kom-unismus eine gewaltige Erfahrung in der Geschichte der Menschheit ist, e ihre Folgen für die Ausbildung dieses neuen sozialen Humanismus haben rd.

„Der Versuch des russischen Kommunismus gehört in die christliche Periode der Geschichte und stellt das Christentum vor neue Aufgaben. Die russische kommunistische Revolution hat nicht mit dem Humanismus angefangen, aber sie mündete in den Humanismus und mußte in ihn münden" (Alte und neue Wege des Humanismus, a. a. O., S. 137). — So wird es verständlich, daß B. die russischen Emigranten in Paris zur Zusammenarbeit mit der Sowjet-union auffordert, weil „der Kommunismus genau so wie das Christentum nach Überwindung des natürlichen Zustandes durch eine höhere und bessere Ord-nung ruft."

Der in der Theologie B.s lebendige Gedanke der Ostkirche, die Gott-enschlichkeit von Kirche und Welt ermöglicht es ihm, ein positives Ver-ltnis zwischen den beiden divergenten Kräften zu denken. B. ist über-ugt, daß die russische Kirche eine einzigartige Aufgabe hat, das kommu-istische Experiment aus seinem Materialismus zu lösen und den zukunfts-ichtigen Sinn im russischen Geschehen zu sehen. Die Kirche ist im Kampf ischen Ost und West die dritte Macht, der dritte geistliche Block, der n gegenseitigen Haß neutralisieren muß (vgl. den posthum erschienenen ufsatz *The Unity of Christendom in the Strife between East and West.* e Ecumenical Review, Herbst 1948, H. 1, S. 11 ff.).

Den Schluß dieser Übersicht soll die Darstellung der zwei großen universal-schichtlichen Konzeptionen bilden, die das angelsächsische Sprachgebiet letzten Jahrzehnt hervorgebracht hat: ARNOLD TOYNBEES *Study of istory* und LATOURETTES *History of the Expansion Tof Christianity.*

TOYNBEE war Professor für moderne griechische und byzantinische Geschichte an der Universität von London, seit 1925 Direktor des englischen Royal Institute of International Affairs; während des Krieges war er als Direktor der Forschungsabteilung des Außenamtes tätig. Er hat sein Werk

geplant als eine neunbändige Weltgeschichte, deren Vollendung durch d Krieg unterbrochen wurde, doch gestatten die bisher erschienenen sec Bände sowie der von D. C. Somervell hergestellte Auszug in einem Ban der dieser Darstellung zugrunde liegt, einen deutlichen Einblick in die G samtschau T.s.

Man hat schon gesagt, es verhalte sich T. zu Spengler wie Shakespea zu Marlowe. Ähnlich wie Spengler teilt er die Geschichte in Kulturen und vergleicht die Phasen ihrer Entstehung und ihres Zerfalls. Doch ist darin nicht mit Spengler einig, daß die Kulturen wie Organismen zu trachten sind, deren Leben und Ablauf biologisch determiniert ist. Jede großen Kulturen hat ein ähnliche Struktur; sie werden integriert durch ein universalen Staat und eine universale Kirche, sie haben ihre Völkerwanderun den Einbruch der Barbaren von außen und das proletarische Problem Inneren sowie die herrschende Minderheit. T. stellt eine Zahl von 21 „so ties" fest: die westliche, orthodox-byzantinische, orthodox-russische, iranische, arabische, Hindu-, fernöstliche (die sich in die chinesische u japanisch-koreanische unterteilt), die hellenische, syrische, indische, sinisc minoische, sumerische (zu der die babylonische hinzugehört), hettitisc ägyptische, andische, mexikanische, Yucatec- und Maja-Kultur. Fünf diesen Kulturen sind noch am Leben: die westliche, fernöstliche, orthod christliche, islamische und Hindu-Kultur. Fünf Kulturen sind stehen blieben, da sie sich in einseitigen Tätigkeiten (Nahrungsbeschaffung, H schaftsausübung) erschöpften: die spartanische, ottomanische, polynesis Eskimo- und Nomadenkultur. Die übrigen Kulturen sind großenteils Star kulturen für andere geworden, die von ihnen abstammen, und sind h tot. Im Gegensatz zum Individuum bestehen Kulturen wesentlich aus ziehungen, und können weder aus der Überlegenheit einer Rasse noch Gunst der Umgebung erklärt werden. Das eigentliche Geheimnis des schichtlichen Fortschritts liegt in der Thematik von „challenge und respon Herausforderung und Erwiderung. Die Umgebung des Menschen stellt ihn einen je verschiedenen Anspruch, und die Art, wie der Mensch oder Menschengruppe auf diesen geschichtlichen Anspruch reagieren, bestim ihr Schicksal als Kultur. Es kommt nicht darauf an, daß die Umweltbe gungen besonders günstig sind, vielmehr braucht der Mensch klimati und andere Schwierigkeiten, an denen sich erst sein Ingenium entwic kann. Immer wieder liegen solche neuen „challenges" auf dem geschi lichen Weg einer Kultur und ihre Lebensdauer und -kraft bemißt sich da wie erfolgreich sie diese zu bestehen weiß. Es ist also nicht wie bei Sper ein inneres biologisches oder psychologisches Gesetz, das den Ablauf e Kultur bestimmt, sondern die in voller Freiheit getroffene Entscheid Macht eine Kultur einen falschen Schritt auf ihrem Wege, so folgt die der Schwierigkeiten, die zwar jahrhundertelang dauern kann, aber das Ende Wachstumsperiode bedeutet. Sie führt gewöhnlich zu einem universalen St der alle sich bekämpfenden Gruppen innerhalb einer Gesellschaft gl schaltet. Auch für die Lebenslänge dieser staatlichen Periode läßt sich

allgemeines Gesetz aufstellen; sie dauerte im Falle Roms nur einige hundert Jahre, dagegen in Ägypten etwa 2400 Jahre, jedoch ist die Gründung eines solchen Universalstaats immer das Zeichen für den Zerfall einer Kultur. Hinzu kommen äußere und innere Schwierigkeiten, die Völkerwanderungen und das proletarische Problem. Eine sich daraus erhebende Universalkirche kann der Ausgangspunkt für eine Tochterkultur werden. So ist die westliche Kultur aus der griechisch-römischen über die christliche Universalkirche und die fernöstliche aus einer früheren sinischen Kultur über den Buddhismus entstanden.

T. gebraucht zur Illustration seiner Anschauung eine Metapher. Die Kulturen gleichen Bergsteigern, die aus den Tiefen des Untermenschentums heraufgekommen sind. Die meisten Kulturen sind tot auf halber Höhe liegen geblieben, einige sind auf Gipfeln, die nicht weiter führen, stehen geblieben, fünf sind noch im Aufstieg begriffen.

An der Stelle, da T. vom Wachstum der Kulturen spricht, werden zwei Kategorien eingeführt: Abkehr und Wiederkehr (withdrawal-return); in diesem Rhythmus vollzieht sich das Verhältnis schöpferischer Persönlichkeiten zu der Gesellschaft, in der sie leben. Er findet dieses Motiv bei Mose und Christus ebenso am Werk wie bei Perseus und Cyrus. Auch die Lehre von der Wiederkunft Christi ist nichts anderes als die mythologische Projektion der geistlichen Gegenwart Christi in den Herzen der Apostel in die Zukunft. Hier ebenso wie beim Verständnis der Mythen, die das Verhältnis der Götter zu den Menschen zum Gegenstand haben, kommt T. nicht zu einer rationalistischen Ablehnung, sondern sieht in ihnen bleibende Menschheitsbeziehungen ausgesprochen.

Bei der Diskussion über das Problem des Verfalls der Kulturen wendet sich T. gegen einen unterschiedslosen Determinismus, wie er bei Spengler vorherrscht. T. gibt zu, daß sich die gleichen zyklischen Bewegungen bei den einzelnen Kulturen feststellen lassen, doch darf das nicht dazu verführen, die periodischen Wiederholungen im Kulturprozeß auf den Prozeß als ganzen zu übertragen. „Im Gegenteil, wenn ein legitimer Schluß aus der Periodizität dieser kleineren Bewegungen gezogen werden kann, so können wir eher folgern, daß die größere Bewegung, die sie tragen, nicht rückläufig, sondern fortschreitend ist. — Das ist eine ermutigende Botschaft für uns, die Kinder der westlichen Kultur, die wir heute allein dahintreiben, mit nichts als verfallenen Kulturen um uns her. Es kann sein, daß der Gleichmacher Tod auch auf unsere Kultur seine eisige Hand legen wird. Doch stehen wir nicht vor einer blinden Notwendigkeit. Die toten Kulturen sind nicht tot infolge des Schicksals, oder durch den Lauf der Natur, und daher ist auch unsere lebende Kultur nicht unbedingt im voraus dazu verurteilt, der Mehrheit ihrer Art zu folgen. Obwohl 16 Kulturen schon, soweit wir es wissen, untergegangen sind und 9 weitere jetzt im Sterben liegen, sind wir — die 26. — nicht dazu gezwungen, das Rätsel unseres Schicksals dem blinden Schiedsspruch der Statistik zu unterwerfen. Der göttliche Funke der schöpferischen Kraft lebt noch in uns, und wenn wir die Gnade haben, ihn zur Flamme zu entzünden,

dann können selbst die Sterne in ihrem Lauf uns in unseren Anstrengunge nicht schlagen, das Ziel menschlichen Strebens zu erreichen" (a. a. O., S. 254

Von besonderer Bedeutung scheinen uns die Merkmale zu sein, die T. fü den Zerfall der Kulturen angibt. Er scheidet zwischen einer Spaltung i Sozialkörper (schism in the body social) und der Spaltung in der Seele (schis in the soul). Die Spaltungen im Sozialkörper entstehen dann, wenn sta der schöpferischen Minderheiten sich herrschende Minderheiten erheben, dene ein inneres Proletariat gegenübersteht, zu dem sich als weitere Bedrohun das äußere Proletariat in Gestalt von Barbareneinfällen gesellt. Das „Seeler schisma" sieht T. in sechs gegensätzlichen Haltungen, die für die Spätzeite der Kulturen typisch sind: vier Haltungen sind rein persönlicher Art — ei mal das Gegensatzpaar von Selbstaufgabe und Selbstbeherrschung (aban don — self-control), für die als literarische Beispiele Alkibiades und Sokrat in Platons Symposion stehen; das „Schulschwänzen" und das Märtyrertu (truancy-martyrdom), also das Ausweichen vor der geschichtlichen Veran wortung einerseits und die Selbstaufopferung, wofür als Beispiele Mark Anto und der moderne „trahison des clercs" (JULIEN BENDA) einerseits, die Mä tyrer der christlichen Kirche anderseits stehen; das Gefühl für die „Gewo fenheit" und das Sündengefühl anderseits (sense of drift — sense of sin wovon das eine sich im Glauben an das Schicksal, die Notwendigkeit un den Zufall ausdrückt, während die hellenistischen Mysterienreligionen eben wie der Protestantismus das Sündengefühl kennen. Zwei weitere Haltunge sind sozialer Art: der Sinn für Vermischung (sense of promiscuity), der sic in Gewöhnlichkeit und Barbarismus der Sitten und der Kunst ausdrück wie in der Sprachverwirrung und der Religionsmengerei, und sein Gege satz, der Sinn für die Einheit (sense of unity), der sich in Schaffung groß Einheitsstaaten aber auch im Monotheismus auswirkt. Zwei extreme Mö lichkeiten, einer unerträglichen Gegenwart zu entrinnen, sind die nach d Vergangenheit hin orientierte Haltung des Archaismus mit seiner Idealisi rung des antiken Ideals (Augustus, Renaissance, Romantik, Neugotik un rassischer Nationalismus) und des Futurismus, der im Ikonoklasmus der Kun sich ebenso auswirkt wie in politisch-revolutionären Bewegungen. Im Fut rismus liegt ein weiteres Moment beschlossen, nämlich die Möglichkeit z Selbsttranszendierung von der Ebene des Irdischen zum Übergeschichtliche wie sie in der jüdischen Apokalyptik bis zum Christentum verwirklicht wurd In der christlichen Verklärung sind beide schöpferischen Bewegungen d Abkehr und der Wiederkehr vereinigt, und die christliche Möglichkeit d Wiedergeburt bedeutet nicht die Wiederkehr des Gleichen, sondern die G burt einer neuen Art von Gesellschaft. In der Geburt des Erlösers, der wed durch das Schwert noch durch die Zeitmaschine, noch durch die Philos phie die Menschheit erlöst, sondern durch sein Leiden, sieht T. den qualit tiven Unterschied der christlichen Kultur des Westens. T. zeigt in seine am Fronleichnamstag 1940 in Oxford gehaltenen Vortrag über „Christianity a Civilisation", wie das Christentum nie so eng mit einer bestimmten Kult verbunden war, daß es mit dem Zusammenbruch dieser Kultur vergeh

mußte. Es ist die Überzeugung des Anglokatholiken T., daß „die Einrichtungen, die vom Christentum geschaffen, übernommen oder angeglichen worden sind, die zähesten und dauerhaftesten sind, die man bisher kennt und deshalb mit größter Wahrscheinlichkeit alle anderen überleben werden". „Die Kirche in ihrer überlieferten Form steht so da gewappnet mit dem Speer der Messe, dem Schild der Hierarchie und dem Helm des Papsttums; und vielleicht der unbewußte Zweck — oder die göttliche Absicht, wenn man lieber so sagen will — dieser schweren institutionellen Waffenrüstung, in die sich die Kirche gekleidet hat, ist die sehr praktische Absicht, die zähesten der weltlichen Institutionen dieser Welt einschließlich aller Kulturen zu überleben" (Christianity and Civilisation, 37). Auch das Aufkommen einer säkularisierten proletarischen Kultur im Osten schreckt T. nicht sonderlich; er ist ebenfalls fern aller Hysterie, die den Untergang des Christentums sehr nahe sieht, denn „gemessen an der ungeheuren Zeitskala, die unsere Astronomen und Geologen uns gezeigt haben, ist der Anfang der christlichen Ära noch jüngsten Datums; in einer Zeitskala, auf der 1900 Jahre nicht mehr sind als ein Augenblick, ist der Anfang der christlichen Ära erst gestern" (a. a. O., S. 30). T. glaubt an das Wunder einer christlichen Wiedergeburt des Abendlandes. „Anstatt eine neue Kirche aus dem aufgebrochenen Boden eines inneren Proletariats aufwachsen zu sehen, um als Vollstrecker und Erbe einer Kultur zu dienen, die zusammengebrochen ist und zerfällt, können wir es vielleicht erleben, daß eine Kultur, die vergeblich versucht hat, allein zu stehen, trotz allem von einem fatalen Fall gerettet und in den Armen der Kirche der Väter aufgefangen wird, die sie vergeblich von sich zu stoßen und sich vom Leibe zu halten versucht hatte; . . . einer abtrünnig gewordenen abendländischen Christenheit kann die Gnade gegeben werden, als eine Respublica Christiana wiedergeboren zu werden" (A Study . . ., 403).

Nach SPENGLERs Untergang des Abendlandes hatte niemand mehr eine erartig groß angelegte universalgeschichtliche Gesamtschau gewagt, wie T.s Study of History darstellt. Die Modifikationen gegenüber Spengler scheinen einleuchtend, und T. kann uns den Dienst tun, uns von der ysterie freizumachen, die uns allen, bewußt oder unbewußt, von Spengler er anhaftet. T. mag ebenso einer theologischen Tarnung der Untergangsimmung entgegenwirken, die in ihrer Christlichkeit nicht minder fragürdig ist wie der säkulare Nihilismus. Aber trotz alledem bleibt an T. e Frage, ob seine ganze Konstruktion nicht wiederum ihre psychologische otivation darin hat, den Wunsch zum Vater des Gedankens zu machen; an will nicht untergehen und entwirft darum die Geschichte auf die Mögchkeit des Überlebens hin. Am fragwürdigsten scheint in diesem Zusamenhang das Bekenntnis zur institutionellen Kirche und die Übertragung er paulinischen Aussagen über die geistliche Waffenrüstung auf Messe, Hierchie und Papsttum. Hält hier nicht die Kirche — und ihr christlicher istoriker — Fleisch für ihren Arm? Und würde man an dieser Stelle

nicht eher ein Bekenntnis zur geistlichen Wiedergeburt der Kirche aus de Gegenwart ihres Herrn als zur Festigkeit ihrer Institutionen erwarten?

Die größte kirchen- und missionsgeschichtliche Leistung der angelsächs sischen Welt während des letzten Krieges ist LATOURETTES *History of th Expansion of Christianity* (1937—45) in sieben Bänden, denen als Extrak die beiden Vorlesungsreihen *Anno Domini* (1940) und *The Unquenchabl Light* (1941) zur Seite stehen. Auch hier ist offenbar das Interesse, da hinter der Beschäftigung mit der Geschichte steht, kein anderes wie be Toynbee: einen Schlüssel für die Zukunft zu finden, und es steht verdeckt noch das positivistische Wissenschaftsideal des savoir pour prévoir, prévoi pour pouvoir dahinter, der geheime Drang, die in der Vergangenheit abge lesene Gesetzlichkeit in die Zukunft zu verlängern und so des eigenen Wege gewisser zu werden.

L. bedeutet insofern einen Fortschritt über das allzu einfache Fortschritts schema in der Geschichtsbetrachtung, als er keine ungebrochene Entwickl lung annimmt, sondern den geschichtlichen Fortgang des Christentums unte dem Bild von Flut und Ebbe, von Progression und Regression darstellt. Di erste Phase ist die Zeit der ersten fünf Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in denen das Christentum das römische Reich durchdrang und weithin m dem römischen Reich identifiziert werden kann. Darauf folgt nun eine Ze des Rückgangs von etwa viereinhalb Jahrhunderten, in denen sich zwa christliche Gemeinden über einen weiteren Raum verbreiten als zuvor, doc zerbricht der solide christliche Block im mittelmeerischen Raum unter de Ansturm der Barbaren aus Norden, Osten und Südosten. Eine dritte Period von etwa 950—1350 ist wieder eine positive Zeit der Aufwärtsbewegung der eine solche des Zerfalls von 1350—1500 folgt. Von 1500 bis zur Mitt des 18. Jahrhunderts stellt L. nicht nur eine starke geographische Ausbre tung, sondern zugleich das Aufkommen vieler neuer christlicher Bewegunge fest, die einen tiefen Einfluß auf die Kultur hatten. Die Aufklärung vo 1750—1815 bedeutet wieder eine rezessive Bewegung, wobei allerdings d Verlust an Terrain wie an Moral weniger bedeutend ist als in den vorhe gehenden Zeiten der Ebbe. Die 7. Periode und die 4. große Vorwärtsbewegur ist von 1815—1914 anzusetzen; dieses Jahrhundert „war das größte Jah hundert, das den Einfluß Jesu bisher erlebt hat". Die jüngste Gegenwa ist offensichtlich wieder eine Zeit des Rückgangs, wenngleich an vielen Fronte auch ein noch nie dagewesener Einfluß Jesu zu spüren ist, z. B. Gandhi od den chinesischen Führern Sunyatsen und Tschangkaitschek. „Keine ande Religion und keine der modernen Ideologien hat eine Gefolgschaft, die d der Kirche gleicht in ihrem weltweiten Umfang und ihrer Stärke. Wer die gegenwärtige Zeit eine des Rückzugs für das Christentums ist, so bereit sich doch schon in ihr der nächste Vorstoß vor. Das Licht, das durch Jesu in die Welt gekommen ist, wird auch durch die Finsternis nicht ausgelösch Dieses Leben und dieses Licht ist es, welche das Geheimnis der Kraft d Christentums und der Kirche ausmachen" (The Unquenchable Light, 18

Wir stehen am Ende unserer Übersicht über die sozialethische und eschichtstheologische Literatur der angelsächsischen Welt. So stark dort uch die Erkenntnis sich durchgesetzt hat, daß die gegenwärtige Weltunde eine besondere Krisenzeit ist, so führt diese Erkenntnis doch nie u einem apokalyptischen Defaitismus, sondern stachelt um so mehr die esinnung auf die Möglichkeiten der Zukunft des Christentums an. Während . S. ELIOT und E. TRUEBLOOD sich auf den Ort besinnen, von dem die berwindung der Krise ausgehen muß, und ihn in der Gemeinde finden, bemühen sich MACMURRAY und BERDJAJEW um die Frage des Verhältnisses von st und West, Christentum und Kommunismus und sehen die Zukunft der hristenheit in einem „sozialen Humanismus", der die wesentlichen Elemente von Christentum und Kommunismus in sich vereinigt. Bei A. TOYNEE sowohl wie bei LATOURETTE dient der Blick in die Geschichte dem achweis, daß es noch eine Zukunft gibt und wir nicht am Ende aller Mögchkeiten stehen. Noch stärker als bei Toynbee drängt sich bei Latourette ie Frage auf, ob der Satz des Glaubens, daß in Jesus das unverlöschliche icht in die Welt gekommen ist, ein Grundsatz pragmatischer Geschichtsschreibung werden kann. Läßt sich nicht der „heroischen" Geschichte der irche, wie sie Latourette schreibt, wenn er alle die Errungenschaften aufählt, die durch sie in die Welt gekommen sind, eine ebensolche „chronique candaleuse" gegenüberstellen, in der die Kirche als die Feindin jeden chten Fortschrittes, als die Erzobskurantin erscheinen würde? Hat jener atz des Glaubens einen geschichtlichen Beweis überhaupt nötig, oder wird r nicht geradezu dadurch in seinem Wesen verfälscht? Die Kirche wird icht durch den Entwurf einer historischen theologia gloriae ihrer Zukunft ewiß, sondern indem sie sich in ihrer Armut der Vergebung der Sünden nd der Gegenwart ihres Herrn getröstet.

Skandinavische Literatur zum Alten Testament 1939–1948

Von Aage Bentzen

Die Skandinavischen Länder umfassen bekanntlich im strengsten Sinne
ır die Länder der „Skandinavischen Halbinsel", d. h. Norwegen und Schwe-
n. In weiterem Sinne werden aber oft Dänemark, Finnland und Island
itgerechnet, und dieser Sprachgebrauch ist hier vorausgesetzt. Doch muß
ı leider eine etwas engere Grenze ziehen: Die finnische Literatur bin ich
ır imstande zu berücksichtigen, insofern sie in schwedischer oder in einer
r sogenannten Weltsprachen abgefaßt ist. Dasselbe gilt von der isländi-
hen, da ich die altnordische Sprache nicht genügend beherrsche.

In Dänemark, Norwegen und Finnland hat die Wissenschaft in den Jahren,
e in der Überschrift genannt sind, unter schweren Verhältnissen gearbeitet.
ı Dänemark und Norwegen führte der deutsche Überfall am 9. April 1940
einer völligen Isolierung den westlichen Ländern gegenüber, und die
ngjährige Absonderung brachte es mit sich, daß wir, als der Krieg endlich
ɔgeschlossen wurde, von der Arbeit in England und Amerika nicht infor-
iert und also in vielen Beziehungen im Rückstand waren. Dasselbe ist
ahrscheinlich auch in Finnland der Fall gewesen. Die deutsche Literatur —
e wohl auch vom Kriege und von dem Phänomen, das EISSFELDT[1]) „die
ımals in Deutschland maßgebende Kulturpolitik" genannt hat, gehemmt
ar — konnten wir zwar erhalten[2]), und mehrere deutsche Kollegen,
clehe trotz allem die Verbindungen aufrechtzuerhalten suchten, schickten
ıs öfters Exemplare ihrer Bücher. Aber die Verhältnisse während der
kkupation machten es unmöglich, selbst diese Verbindungen aufrecht-
ıerhalten, selbst wo wir wußten, daß die Kollegen gewiß mit uns in der
eurteilung der Übergriffe einig waren. Auch haben wir direkte „Personal-

1) Die Geschichtsschreibung im AT (1948), S. 7.

2) Sofern es uns nicht wie mir ging, als ich STEINDORFFS koptische Gram-
atik antiquarisch suchte, aber aus Deutschland die Antwort erhielt, daß das
uch nicht zu haben sei, „weil der Verfasser Jude ist".

verluste" zu beklagen, z. B. in Dänemark den Orientalisten Peter de Hem-mer Gudme, der nach Tortur im Gestapohauptquartier in Kopenhagen um seine Kameraden nicht zu verraten, sich selbst getötet hat, und de viel versprechende junge Alttestamentler Egon Johannesen, der von eine Terrorgruppe im deutschen Dienst ermordet wurde. Auch die Deportatio der norwegischen Studenten hat es natürlich schwierig gemacht, die Be-ziehungen zu erhalten. Aber wenn wir alles geradeheraus gesagt haben, wa es ist, müssen wir hinzufügen, daß das nun allmählich Vergangenheit wer-den muß, Vergangenheit, die uns zwar für immer verpflichtet, aber auch dazu, die Arbeit weiterzuführen. Dazu gehört aber, daß die Fäden, die abgerissen waren, wenn möglich wieder geknüpft werden müssen.

Die folgenden Ausführungen werden versuchen, eine Übersicht über die Arbeiten zu geben, welche in und nach dem Kriege erschienen sind. Ich beschränke mich dabei auf Bücher und größere Zeitschriftenabhandlungen. Wenn ich etwas übersehen haben sollte, bitte ich die Kollegen um Nach-sicht. Besonders die schwedische Literatur ist so umfangreich, daß sehr leicht eine Abhandlung sich versteckt.

Der Stoff wird am leichtesten nach Ländern verteilt, und man verzeihe mir auch, daß ich diesen leichtesten Weg gehe. In meinen Augen ist er auch der praktische, da z. B. eine systematische Ordnung es schwierig macht, die einzelnen Werke zu finden.

I.

Vor der Behandlung der einzelnen Länder möchte ich doch einiges zu-sammenstellen, das die allgemeinen Voraussetzungen darstellt.

Vier Namen müssen da genannt werden: Johannes Pedersen und Sigmund Mowinckel, Vilhelm Grönbech und Nathan Söderblom. Die beiden letzteren bilden sozusagen den Hintergrund für die meiste Arbeit am Alten Testament. Grönbechs Bedeutung ist allen aus Mowinckels Psal-menstudien II bekannt[1]), und aus Johannes Pedersens Israel, its Life and Culture I—IV[2]). Vor allem die Auffassung vom *Kult als schöpferischem Drama* stammt aus Grönbechs Abhandlungen, aber auch die allem zugrunde lie-gende Auffassung von der „Seele" der Primitiven[3]). Söderblom hat natür-

1) S. 22, Anm. 1.

2) Erste dänische Ausgabe 1920 (I—II), vollständig (I—IV) 1934. Englische Ausgabe I—II (1926), III—IV (1940). Hier wird die letztere Ausgabe zitiert, wenn nicht ausdrücklich die dänische Ausgabe genannt wird.

3) Das Hauptwerk ist Vor Folkeæt i Oldtiden (I—IV, 1909—1912), Englische Ausgabe: The Culture of the Teutons (1931), Deutsche Ausgabe (1937—39), in der Englischen Ausgabe auch das wichtige *Essay on Ritual Drama*, v.

h in seinem Vaterlande den stärksten Einfluß ausgeübt[1]). Aber auch Dänemark und Norwegen bedeutet er etwas Grundlegendes[2]).

Während Söderblom und Grönbech beide gestorben sind (1931 und 1948) d also nur als Voraussetzungen zu nennen sind, sind Johannes Pedersen d Mowinckel noch am Leben. Ihre Arbeiten aus den letzten Jahren wer- n im Zusammenhang mit der Literatur der verschiedenen Länder zu er- hnen sein. Hier nur einige Worte über ihre Bedeutung als Vorausset- ngen.

Mowinckel verwaltet das Erbe aus der Zeit der Literarkritik. In vielem ht er z. B. HÖLSCHER nahe, wenn man an „Quellenfragen" und Literar- tik denkt. Hier geht Johannes Pedersen andere Wege. In den Anmer- ngen zu seinem großen Werke Israel I—IV finden sich die Exkurse, welchen er die Übertreibungen der Quellenanalyse beleuchtet. Natür- h kehrt er nicht zur Theorie von der ursprünglichen Einheit des Penta- uchs und der historischen Bücher zurück, noch weniger zu der Idee von r mosaischen Abfassung. Aber er bezweifelt, daß die vielen Traditionen,

n auch sein Kapitel: Primitiv Kult in Illustreret Religionshistorie (1948), 54 ff.; Primitiv Kultur (Stockholm 1915), erweiterter Neudruck in Illustreret ligionshistorie (1948), Soul or Mana (1913). Die großen Werke Hellenismen 39—40) und Hellas (1942—45) finden sich nur in dänischer Sprache. — Die itik, daß seine Schilderungen, z. B. der Germanen, mit Relikten primitiver ltur arbeiten, und daß solche Rekonstruktionen nicht möglich sind, auf der undlage primitiver Religionsformen innerhalb stadtkultureller Gemeinschaften A. PALLIS in seinem Nekrolog über GRÖNBECH in Köbenhavns Universi- s Festskrift til Universitetets Aarsfest 1948, S. 141), ist schon von H. FRANK- RT widerlegt (Kingship and the Gods (1948), S. 412, Anm. 83 am Ende), die Unterscheidung zwischen Stadtreligionen und Bauernreligionen in vor- llenistischer Zeit als nicht-existierend demonstriert, wegen der Kleinheit der ädte und weil das Leben der Städte mit dem Leben auf dem Lande eng ver- nden war.

In JOHANNES PEDERSENS Israel findet sich in der dänischen Ausgabe e Übersicht über die Geschichte der Religionsgesichte und die Auffassungen „Psychologie" der Primitiven, die eine Würdigung von GRÖNBECHS Arbeit thält.

1) Daß niemand in seinem Vaterlande Prophet ist, hat doch auch SÖDER- OM erfahren, s. die vortrefflichen Bemerkungen bei C. M. EDSMAN in Svensk logisk kvartalskrift 1947, S. 328—31, wo SÖDERBLOM sozusagen aus der Ver- senheit herausgeholt wird.

2) Ich nenne instar omnium HVIDBERG, Israelitische Religionsgeschichte dem unten zu nennenden Haandbog i Kristendomskundskab II 1943), wo 243, Anm. 13) ausdrücklich auf SÖDERBLOMS Gudstrons uppkomst Kap. X für die Auffassung des mosaischen Jahwe wichtig hingewiesen wird, vgl. ch v. D. LEEUW, Phänomenologie der Religion (1933), S. 71 und 148 ff.

welche hier zusammengeflossen sind, sich zu größeren Büchern kombiniere lassen. Auch in den Einzelerzählungen findet er Unstimmigkeiten, die aus der jahrhundertelangen Bearbeitung erklärt, aber nicht auf literarkr tischem Wege ausscheiden kann. In der letzten Anmerkung in Israel III—I S. 667, Anm. 1, hat er in dieser Frage seine Ideen, welche besonders Schweden Einfluß ausgeübt haben, zusammengefaßt. Aber das für il Charakteristische liegt in seiner Betrachtung des AT und Israels. HERDERS Spuren ist er darauf eingestellt, Israel — ich glaube nich daß ich mit diesem Ausdruck die Situation verzeichne — aus dem Gr der Theologie herauszulösen. Israel soll in seiner Selbständigkeit ve standen werden. Und es soll als ein „wirkliches" Volk verstanden werde Die Theologie interessiert sich für Israel, weil es das Volk der Offenbar ist. Die neuere Zeit will Israel nicht als über der allgemeinen Geschich stehend schauen. Das Volk muß verstanden werden als das, was es in si selbst ist, nicht als ein Mittel, anderen Völkern Mitteilungen von Gott schaffen. Seine Geschichte muß als eine Entfaltung der eigenen Kräfte d Volkes betrachtet werden [1]). In Israel I—II (2. dänische Ausgabe 1934 heißt es (die Übersetzung ist von mir): „Die Aufgabe der Forschung m sein, das Leben Israels als ein wirkliches Volksleben zu verstehen, e Kultur, die zu einem Ganzen aufgewachsen ist wie diejenige anderer Völk Probleme, welche sich bei Kulturen anderer Völker erheben, dürfen i nicht aufgezwungen werden, aber umgekehrt werden viele Probleme, sich für denjenigen, der die Israeliten zu verstehen sucht, erheben, i Lösung finden, wenn man etwas von dem Charakter anderer Volksgeme schaften kennengelernt hat." Hier wird Israels Selbständigkeit gegenü der „Vergleichenden Religionsgeschichte" behauptet, wie in dem Arti in Norsk Teologisk Tidskrift (und der ZATW, beide 1931) der Theolo gegenüber. Diese Freimachung der Geschichte Israels fing mit dem Rat nalismus an [3]); aber „die Gesamtauffassung ist noch immer durch die T dition bestimmt, und nach ihr ist Israel kein normales Volk, sondern Mittel der Mitteilung Gottes an die Menschheit. Die geistige Geschic Israels erscheint nicht als eine normale Entfaltung der inneren Kräfte Volkes, sie bildet nur ein Glied in einem Weltplan mit der europäisch formten Menschheit als Ziel." Dagegen protestierte HERDER, aber seine Id

1) So referiert HVIDBERG (Haandbog i Kristendomskundskab, heraus geben von AAGE BENTZEN, J. FEVEILE, A. HANSEN, HAL KOCH, H. MOSBE und N. M. PLUM, Bd. II (1943), S. 206) HERDERS Auffassung im Ansch an JOHANNES PEDERSEN, Norsk Teologisk Tidsskrift 1931, S. 142 f., (deut in ZATW 1931, S. 161 ff.).

2) Vgl. oben, S. 274, Anm. 2.

3) ZATW 1931, S. 165.

ırden von den Hegelianern (Vatke!) aufs neue mit einem dem israeliti-
ıen Volke fremden Schema verbunden, wie später mit dem Evolutionis-
ıs bei WELLHAUSEN. Dieser „wollte zwar, wie KUENEN, die traditions-
äßige Auffassung aufgeben und Israel als ein Volk wie andere Völker
rstellen". Aber seine Darstellung wurde nur „eine sozusagen gesäuberte
iedergabe von Vatke", indem Wellhausen nur „seine befremdende Hegel-
ıe Terminologie" fortnahm[1]). Gegen die von der modernen Geschichts-
rschung übernommene Behandlung der Quellen, wo jedes Dokument zeit-
h fixiert und sein Wert als Quelle genau abgegrenzt wird, sagt Peder-
ı[2]), daß diese quellenkritische Methode ihre unzweifelhafte Bedeutung
ch für das Altertum hat, wenn es sich darum handelt, Begebenheiten
d äußere Tatsachen festzustellen; aber sie muß stark begrenzt werden,
ınn es gilt, die Kultur eines Volkes zu beschreiben. Denn die Festlegung
ıer Quelle auf ein bestimmtes Jahr braucht gar nichts zu sagen über
s Alter der einzelnen in einer solchen Quelle enthaltenen Traditionen.
le Quellen der Geschichte Israels enthalten sowohl vorexilisches als nach-
ilisches Material. „Wenn wir mit ihnen ... arbeiten, haben wir keinen
deren Weg als den der inneren Schätzung; in jedem einzelnen Fall muß
r Charakter des Stoffes geprüft und der durch ihn vorausgesetzte Hinter-
ınd erschlossen werden"[3]). „Man muß versuchen, diese Quellen unbe-
ıgen zu verstehen, so daß man, belehrt durch Erfahrungen von anderen
ölkern her, die einzelnen Züge der hinter den Quellen lebenden Kultur
s organische Elemente einer seelischen Gesamtheit erkennt. Begriffe wie
Heidentum" sind an sich sinnlos und nur geeignet, dem Verständnis
nstliche Schranken zu setzen"[4]). In alledem begegnet er sich mit Grön-
ch, den er[5]) in folgender Weise charakterisiert: „Auf dem Hintergrund
ıer tiefen Kenntnis des Lebens primitiver Völker ist hier (in Grönbechs
erk Vor Folkeat i Oldtiden) die Auffassung des alten germanischen Volkes
n sich selbst, seiner Seele, seinem Verhältnis zur Welt und zu den Göt-
rn geschildert als ein in sich selbst ruhendes Ganzes, auf Grundlage seiner
es Volkes) eigenen Voraussetzungen. Es sind die Ideale Herders, welche
r neubelebt sind, aber bereichert mit der Einsicht, welche die Forschungen
r zwischenliegenden Zeit uns geschenkt haben."

Niemals hat Johannes Pedersen, soweit ich mich erinnere, den oben von mir
brauchten Ausdruck von der „Befreiung Israels aus dem Griff der Theo-
gie" selbst verwendet. Und um nicht den Eindruck zu erwecken, ich würde

1) ZATW 1931, S. 171.
2) a. a. O., S. 174 f.
3) a. a. O., S. 179.
4) a. a. O., S. 181.
5) Israel I—II (dänische Ausgabe 1934), S. 401.

ihm eine antitheologische Tendenz zuschreiben, setzte ich die folgende Bemerkungen hinzu [1]).

Diese Arbeit an der Kulturgeschichte Israels — ob man nun Johannes Pedersen in allen kritischen Fragen folgt oder nicht, das ist ohne Belang — ist meines Erachtens eine theologische Aufgabe. Erst wenn mit der vollen historischen Betrachtung Israels als „normales Volk", als Volk dieser empirischen Welt Ernst gemacht wird, ist die Tendenz der kirchlichen Theologie zum „Doketismus" überwunden, und erst auf dieser Grundlage kann die theologische Aufgabe, die Stellung des Alten Testaments im Kanon der Kirche zu verstehen, von Grund aus angegriffen werden [2]). Insofern ist Johannes Pedersens Arbeit eine Räumungsarbeit für die Arbeit der Theologie.

---

1) Ich möchte hinzufügen, daß ich in einem Punkte der Wissenschaftsgeschichte Johannes Pedersens etwas unsicher bin, nämlich wo er von dem „*Hegelianismus*" Wellhausens spricht. Es ist natürlich richtig, daß Wellhausen selbst zugegeben hat, von dem Hegelianer Vatke außerordentlich viel gelernt zu haben. Daß er Vatkes hegelsche Terminologie entfernt hat, möchte ich aber doch als mehr als eine formelle Änderung interpretieren. — Diese Auffassung von der „Philosophie" Wellhausens erfreut sich gegenwärtig in Amerika einer ausgebreiteten Popularität (Albright, Wright, vgl. dagegen Irwin, in Journal of Bible and Religion (1944); Bowman in the Study the Bible today and tomorrow, ed. Willoughby (1947), S. 122 f.). Aber bedeutet das Fehlen der Terminologie nicht mehr? Johannes Pedersen betont oft, daß man von der Gleichheit der Wörter auf Gleichheit der Vorstellungen nicht unbedingt schließen darf. Aber gilt ähnliches auch nicht von dem Aufriß. Bedeutet Wellhausens Anschluß an den Aufriß Vatkes nicht, daß er *trotz* des Hegelianismus Vatkes in seiner Auffassung der „Evolution" der Religionsgeschichte Israels etwas Richtiges gefunden hat? Wellhausens Zeichnung der Religionsgeschichte ist eine zu große Vereinfachung der Sache. Aber daß sie so *ganz* unrichtig ist, wie man jetzt den Eindruck hat, bezweifle ich. Auch Johannes Pedersen hat einen „Aufriß", der wohl auf einer „Philosophie" fußt. Das Schema von der ursprünglichen „Einheitskultur" mit dem Bruch und Auflösung durch Stadtkultur und Königtum könnte wohl auch Ausdruck einer philosophischen Vereinfachung werden, die nur eine Seite der Wahrheit enthält. So geht es ja immer in der Wissenschaft. Der *Lessing*sche Erziehungsgedanke ist auch eine Wahrheit, welche nicht so leicht beiseite geschoben werden darf. Ich möchte alle solche Versuche als Versuche einer „Geschichtsphilosophie" verstehen, die in jedem Zeitalter notwendig ist, und die fast alle, wenn ihre Fehler gefunden werden, doch einen Rest hinterlassen, welcher in die große Summe der Wahrheit gefunden werden wird, wenn diese von Zeit zu Zeit addiert wird. Ich empfehle immer einen gewissen „Eklektizismus" als die sicherste Einstellung des Wissenschaftlers. —

2) Vgl. Hvidbergs Auffassung, oben S. 276 ff.

Wie oben gesagt steht Mowinckel der älteren Literarkritik näher. Gegen-
er den mit Pedersens Anschauungen verwandten neueren „traditions-
schichtlichen Betrachtungen" der sogenannten „Uppsala Schule" [1]) steht
nicht abweisend. Im Gegenteil, er arbeitet schon längst auf demselben Weg.
er die zu starke Beschränkung der literarkritischen Methode, welche
er vorgenommen wird, macht er nicht mit. In seiner Rezension von Peder-
ns Werk [2]) hat er — der auf derselben religionsgeschichtlichen Grund-
ge wie Pedersen arbeitet — diesem gegenüber hervorgehoben, daß durch
ie Kombination mit der älteren Quellenanalyse das Bild Israels eine
ärkere Tiefenwirkung, eine tiefere Perspektive erhalten würde [3]). — Mo-
nckel hat einmal sein Verhältnis zu seinen Lehrern charakterisiert, wenn
von dem Verständnis der Psalmen sagte, man müsse „GUNKEL gegen
unkel ausspielen": Er wollte die formkritische Methode Gunkels konse-
enter durchführen. Man kann meines Erachtens mit großem Recht sagen:
s wichtigste Werkzeug für sein bedeutendstes Werk, die Durchführung
r „kultischen Deutung" der Psalmen, hat er in Gunkels formkritischer
ethode und in Grönbechs Schilderungen der Primitiven erhalten [4]). Band II
r Psalmenstudien (1922), vom Thronbesteigungsfest Jahwes und dem Ur-
rung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, ist das zentrale Werk. Zu-
mmen mit Band I, über das Wort *āwān* in den Klagepsalmen, ist es
e Grundlage des „Systems", dessen Gesamtschau aber oft klarer ausge-
ückt wird in den späteren Bänden. Diese „kultische Deutung" hat in
r Folgezeit stark gewirkt, und die Diskussion ist eben in den Kriegs-
d Nachkriegsjahren lebendiger als je.

Noch eine letzte Voraussetzung der nordischen alttestamentlichen For-
hung wird in diesem Abschnitt zu erwähnen sein, HVIDBERGs Abhand-
ng von 1938, in der Jahresfestschrift der Universität Kopenhagen, Graad
; Latter i det gamle Testamente. Hier werden die großen Ras Schamra-
ythen rituell-kultisch gedeutet im Zusammenhang mit dem Jahresfest und
der Beweis erbracht, daß das Fest, das im Zentrum der Mowinckelschen
orschungen steht, in der Umgebung Israels, von welcher und durch welche
rael am meisten beeinflußt wurde, heimisch war.

---

1) Vgl. unten, S. 318 ff.

2) Norsk Teologisk Tidsskrift 1937, S. 1—72.

3) Zum Vorhergehenden und Folgenden verweise ich auf meinen Aufsatz, Om Sigmund Mowinckels Indsats i den gammeltestamentlige Forskning", in Acta Mowinckeliana 1884 — 4 August — 1944 (Norsk Teologisk Tidsskrift LV, 3), S. 3 ff.

4) Vgl. seinen Artikel „Drama" in der 2. Auflage der RGG, und oben S. 274.

II.

Wenn wir nun zur Literatur der Kriegsjahre und der Nachkriegszeit übergehen, werden wir zuerst kurz die *Zeitschriften und Sammelwerke* erwähnen, welche den nordischen Forschern zu Gebote stehen. Ich nehme dabei, wie auch später, die Länder in alphabetischer Ordnung, obwohl ich dadurch so unbescheiden scheinen werde, mein eigenes Land an die Spitze stellen zu wollen.

Eine *nordische theologische Zeitschrift*, welche allen skandinavischen Forschern offen steht, gab es bis in die allerletzte Zeit nicht. Man war dabei auf allgemein orientalistische Publikationen wie *Le Monde Oriental* und *Acta Orientalia* verwiesen. Johannes Pedersen und Mowinckel haben zum Beispiel früher Abhandlungen in der vornehmen Literatur-Zeitschrift „Edda" veröffentlicht. Auch die *Letterstedtske Tidsskrift*, herausgegeben von dem Verein „Norden", und *Ord och Bild*, beide in Schweden herausgegeben, haben gelegentlich Religionsforschern Raum gegeben. Aber auf einer Konferenz der Theologischen Fakultäten in Schweden im Oktober 1945, zu welcher die Fakultät in Uppsala die nicht-schwedischen Fakultäten eingeladen hatte, sich repräsentieren zu lassen, wurde beschlossen, eine nordische theologische Zeitschrift zu gründen, und 1948 wurde auf einer entsprechenden Konferenz in Aarhus das Resultat vorgelegt. Unter Redaktion des Neutestamentlers Anton Fridrichsen, Uppsala, und eines Komitees wird eine Zeitschrift, *Studia Theologica* erscheinen. Überraschenderweise war es gelungen, auch für einen Jahrgang 1947 Geldbewilligung zu erhalten. Die Jahrgänge 1947, 1948 und 1949 werden demnächst in rascher Folge erscheinen, so daß man Ende 1949 à jour sein kann. Man hat den Namen *Studia Theologica* gewählt in Erinnerung an die baltische Zeitschrift, welche vor dem Kriege existierte, aber nachher hinter dem eisernen Vorhang verschwunden ist. Die Zeitschrift ist nordischen Forschern reserviert, aber nichtskandinavische Verfasser können eingeladen werden, Beiträge zu liefern. Die Zeitschrift wird in den drei Weltsprachen gedruckt, nicht in den nordischen Sprachen. Sie ist sozusagen eine „Exportveranstaltung". Die einheimischen theologischen Zeitschriften bleiben bestehen.

Dänemark hat eine Zeitschrift, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, herausgegeben von den Professoren Hal Koch, Kopenhagen, Johannes Munck, Aarhus, und N. H. Söe, Kopenhagen. Die Zeitschrift löste 1938 die ältere *Teologisk Tidsskrift for den danske Folkekirke* ab, die durch ein Menschenalter von I. Oskar Andersen und F. Torm herausgegeben wurde. Rücksichten auf die Interessen des Leserkreises und ökonomische Rücksichten machen die Zeitschrift hauptsächlich zu einer kirchengeschichtlichen und einer systematischen Institution. Exegetische Probleme werden natürlich

handelt, aber wir vermissen schmerzlich ein Forum, wo man auf philo-gische Detailarbeit eingehen kann. — Vereinzelt werden theologische Pro-eme im Pfarrerblatt, *Præsteforeningens Blad*, jetzt von Propst N. J. Rald rausgegeben, diskutiert. Das Blatt enthält regelmäßig homiletische Be-ndlungen der Sonntagstexte. Eine vornehme Publikation, die aber immer t ökonomischen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt hat, ist eine Zeit-nrift, von dem jetzt emeritierten Bischof zu Ribe, C. I. Scharling, gründet, ursprünglich unter dem Titel „Kirken", später „Kirken og den" genannt. Sie wendet sich an gebildete Laien.

Finnland hat eine zweisprachige Zeitschrift, *Teologinen Aikakauskirja — ologisk Tidsskrift*, die in Helsinki unter der Redaktion von A. F. Puukko lelsinki), G. O. Rosenqvist (Åbo), Lennart Pimomaa (Helsinki) und ARRE Lauha (Helsinki) erscheint. Ich kann leider nur die schwedisch gefaßten Artikel lesen, aber sie geben den Eindruck einer eifrigen Arbeit f allen Gebieten der Theologie, und so viel läßt sich aus dem Finnischen rstehen, daß auch hebräische Probleme behandelt werden.

Island, das sich während des Krieges von der Königsgemeinschaft mit inemark löste und eine Republik etablierte, hat keine eigentlich theo-gische Zeitschrift. Das Pfarrerblatt, *Kirkjubladit*, wird von dem Exegeten Gudmundsson herausgegeben.

Die kirchlichen Verhältnisse in *Norwegen* haben zu der bedauerlichen altung der Theologie geführt, die als ein Resultat die Stiftung einer freien kultät, die sogenannte „Menighetsfakultet" hatte. Dementsprechend gibt auch zwei theologische Zeitschriften. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, jetzt n Nils Alstrup Dahl, E. Molland, N. Ording und S. Mowinckel rausgegeben, repräsentiert die Staatsfakultät, während die „Menighets-kultet" *Teologi og Kirke* herausgibt. *Norsk Kirkeblad* entspricht dem däni-nen Præsteforeningens Blad. *Acta Orientalia* wurde von Norwegen, Däne-ark und Holland gemeinsam gegründet (erscheint in Leiden).

Schweden ist das an Zeitschriften wie in anderen Beziehungen reichste nd der nordischen Länder. *Le Monde Oriental* erscheint hier, redigiert n H. S. Nyberg. Die vornehme Publikation *Svensk Teologisk Kvartals-ift* wird jetzt von Gustav Aulén, Yngve Brilioth, Ragnar Bring d Anton Fridrichsen herausgegeben. In Uppsala gibt *Exegetiska Säll-apet* unter Redaktion von dem anregenden Neutestamentler Anton Frid-hsen *Svensk Exegetisk Årsbok* heraus. Derselbe Herausgeber steht auch nter den Serienwerken *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, *Coniec-nea Neotestamentica*, und den Supplementsheften till Svensk Exegetisk Års-k, den *Symbolae Biblicae Upsalienses*. Diese Serienwerke und das Års-k haben die ältere Zeitschrift *Bibelforskaren* abgelöst. Die während des rieges gegründete *Nathan Söderblomsällskapet* gibt seit 1942 ein Jahrbuch,

Religion och Bibel heraus, daneben auch eine Serie *Horae Soederblomianae*. In *Svenska Jerusalemsföreningens Tidsskrift* erscheinen auch wichtige Aufsätze, natürlich hauptsächlich über palästinische Themata, aber auch allgemein biblische Sachen werden erörtert. Dasselbe gilt von *Judisk Tidsskrift*.

III.

Anschließend an die „Zeitschriftenschau" des vorigen Paragraphen möchte ich kurz ein paar *Sammelwerke* nennen, welche von Bedeutung für die nordische Theologie und auch für das Studium des AT sind.

Als gemeinsam nordisch ist anzusprechen die *Illustreret Religionshistorie*. Diese Darstellung der großen Religionen außer dem Judentum und dem Christentum nach dem Muster der 4. Auflage des Lehrbuchs von *Chantepie de la Saussaye* wurde zum erstenmal 1924 unter der Redaktion von Edv. Lehmann herausgegeben. Sie ist von nordischen Forschern in den Sprachen der Verfasser der einzelnen Teile geschrieben (Dänisch, Norwegisch und Schwedisch). Eine Neubearbeitung, in vielen Hinsichten ein neues Buch, ist 1948 unter der Redaktion Johannes Pedersens erschienen. Es ist ein gediegenes Werk, schön illustriert, und von führenden Gelehrten geschrieben. Grönbech hat seine ältere Darstellung [1]) der Primitiven mit einem Abschnitt über den Kult erweitert, unter Mitarbeit eines jungen Religionshistorikers, Th. Kemp [2]). Auch die nordische Religion ist — wie in der 1. Auflage — von Grönbech geschildert. Über die Ägypter schreibt als der Nachfolger H. O. Langes C. E. Sander-Hansen, während O. E. Ravn (wie der 1. Auflage K. Tallqvist) die Assyrisch-Babylonische Religion neu bearbeitet hat. Die kanaanäische Religion schildert Johannes Pedersen — dieser Abschnitt ist gegenüber der 1. Auflage neu —, und er hat auch wie in der 1. Auflage die Araber und den Islam behandelt. Alle die hier genannten Verfasser der 2. Auflage sind aus der Universität Kopenhagen. Der Schwede Martin P. Nilsson hat seine Schilderung der Griechisch-Römischen Religion aus der 1. Auflage durch eine Behandlung der späteren Entwicklung bereichert. Die iranische Religion hat Nyberg aus Uppsala nach Edv. Lehmann

1) Vgl. oben S. 274, Anm. 3.

2) In der 1. Auflage wurden die Primitiven von Edv. Lehmann behandelt, der dort auch einen Abschnitt über Det religiöse Liv schrieb. Die Neuauflage sollte als Darsteller der Primitiven eigentlich Lehmanns Nachfolger in Lund Efraim Briem haben, aber dieser ist im Jahre 1946 plötzlich gestorben, ohne seine Arbeit vollenden zu können (über Briem vgl. J. Lindblom, Efraim Briem, Minnesord (1947), Rede, gehalten in Societas Humaniorum Litterarum Lundensis).

ernommen und auf der Grundlage seiner epochemachenden Forschungen f diesem Gebiet neu dargestellt. Die indischen Religionen haben der Nor-ger STEN KONOW und der Däne POUL TUXEN in der 2. Auflage unter h geteilt, so daß Konow, der in der 1. Auflage das ganze Gebiet be-beitete, nun die Prähistorie, die Induskultur und den Hinduismus be-ndelt, während Tuxen die Vedazeit, die religionsphilosophischen Systeme n Jainismus und den Buddhismus beschreibt. Endlich schreibt der Schwede ERNHARD KARLGREN über die Religionen Chinas und Japans. Zusammen lden die Abhandlungen ein Werk ersten Ranges. Was man vielleicht wün-hen könnte, wäre eine kurze Religionsphänomenologie, ähnlich Lehmanns bschnitt in Chantepie de la Saussaye über die Erscheinungswelt der Re-gion [1]).

Zukunftsmusik ist noch ein *Illustreret Religionsleksikon*, von SÖREN HOLM, . H. Söe *und mir* herausgegeben, aber auch mit norwegischen und schwe-schen Mitarbeitern, das in 3 reich illustrierten Bänden erscheinen soll, offentlich ca. 1950. Da es kein Bibellexikon ist, wird man nicht alles mög-he auf dem biblischen Gebiet hier finden können. Aber in dieser Bezie-ung sollten wir im Norden ein Supplement haben in dem prachtvoll aus-estatteten *Svensk Biblisk Uppslagsverk*, dessen erster Band soeben (Herbst 948) erschienen ist. Der zweite soll nächstes Jahr folgen. Auch diese Arbeit at Mitarbeiter aus anderen skandinavischen Ländern und ist daher als emeinnordisch anzusehen. Nach dem, was ich bisher in meiner Arbeit davon esehen habe, ist es ein vortreffliches Werk. Die Herausgeber sind der Uppsala-Alttestamentler IVAN ENGNELL, dessen Arbeiten in den späteren ahren so viel berechtigtes Aufsehen erregt haben, und mit dem wir uns äter ausführlich beschäftigen werden, und sein schon oft genannter ollege ANTON FRIDRICHSEN. Soll man etwas kritisieren, würde ich schon ier sagen, daß jedenfalls im Bereich des AT eine etwas zu straffe „Gleich-haltung" herrscht. Engnell hat selbst einen großen Teil der alttestament-chen Artikel geschrieben, und seine Mitarbeiter auf diesem Gebiet nd alle von seiner Observanz. Daher hat man den Eindruck, daß im anzen gesehen eine noch nicht durch die wissenschaftliche Diskussion bgeklärte Auffassung etwas zu früh popularisiert worden ist. Die jetzt noch errschenden Auffassungen kommen jedenfalls nicht so zu ihrem vollen Recht, aß die Leser über die Stellung der Forschung orientiert werden. „Die önigsideologie" [2]) taucht überall auf, beinahe wie der Kopf Karls I. im avid Copperfield. Aber das Werk ist eine sehr bedeutende Leistung, zu em man sowohl Redaktion als Mitarbeiter beglückwünschen muß.

---

1) Vgl. SÖDERBLOMS Ansichten, worauf EDSMAN, a. a. O., S. 328 hinweist.
2) Vgl. unten, S. 318 f.

Wir kommen nun zu den einzelnen Ländern. In *Dänemark* muß hier zuerst genannt werden das oben [1]) erwähnte *Haandbog i Kristendomskundskab*. Es erschien in den Jahren 1942—45 in 8 Bänden. In anderen Ländern wurde es sehr gut aufgenommen [2]). Es ist jetzt so gut wie vergriffen, jedenfalls sind über 3000 Exemplare verkauft. Es war ursprünglich nur als Bibelhandbuch geplant, wurde aber nach dem Wunsch des Verlags erweitert. Aber der zur Verfügung gestellte Raum war in einigen Fällen zu gering, so daß die verschiedenen Themata etwas ungleich behandelt wurden [3]). Auch wurden einzelne Teile hier in Dänemark scharf kritisiert. Die Einleitung in die einzelnen Bücher des AT im zweiten Band, von dem Aarhus-Professor E. Hammershaimb, der eine solide, nüchterne Darstellung von dem Stand der Forschung gegeben hatte, wurde mit gewöhnlichem Lärm von dem Leiter der Inneren Mission angegriffen. Der Handschuh wurde aber von Hammershaimbs Kollegen für das NT Johannes Munck, der über die Apokryphen und die neutestamentliche Zeitgeschichte geschrieben hatte, aufgenommen. In tüchtigen Zeitungsartikeln wies er nach, daß die Innere Mission überhaupt keine Bibelauffassung habe. Da ich aber selbst für die Redaktion der zwei alttestamentlichen Bände verantwortlich bin und eine populäre „Archäologie" beigesteuert habe, sowie im 8. Band mit Dompropst Dr. theol. Brodersen und dem Vorsteher der Kopenhagener Diakonissenanstalt, Dr. theol. Hauge eine „praktische Auslegung" einiger alttestamentlichen Texte schrieb, werde ich keine größere Rezension des Werkes schreiben. Außer den genannten Kollegen aus Aarhus haben die folgenden Gelehrten mitgearbeitet: Dompropst Dr. Brodersen (Von der Bibel als historischem Dokument und als Wort Gottes), Professor C. F. Sander-Hansen (Ägypten), Professor O. E. Ravn (Assyrien og Babylonien), Professor Flemming Hvidberg (Das vorisraelitische Kanaan und Die Geschichte der israelitischen Religion — diese beiden Abhandlungen sind auch separat erschienen und bilden zusammen ein Lehrbuch, das für

1) S. 276, Anm. 1.

2) S. z. B. Edsman, a. a. O., S. 333 f. Seine Worte beziehen sich doch vor allem auf die ersten Bände (I—III), welche das Alte und das Neue Testament behandeln. 1948 hat der Verlag einen „Supplementband" herausgegeben und das Erscheinen weiterer Bände angekündigt. Die ursprüngliche Redaktion hat davon nur eine Mitteilung dieses Faktums kurz vor dem Erscheinen des ersten Supplementbandes erhalten, wird daher keine Verantwortung für eine solche Fortsetzung des Werkes übernehmen können. Nur ein Mitglied der Redaktion ist bei diesem Vorhaben beteiligt.

3) Es muß auch gesagt werden, daß die Druckerei sehr unzuverlässig arbeitete. Trotz vieler Korrekturen tauchten immer neue Fehler auf, besonders Umbruchfehler.

n akademischen Unterricht benutzt wird[1]), cand. theol. P. Dueholm, eographie Palästinas), Dr. theol. V. Schou Pedersen (Sprache, Text id Kanongeschichte des AT, Geschichte Israels bis 175 v. Chr.).
Ähnliche Werke von mehreren Verfassern liegen auch in den andern Län-rn vor. In *Finnland*[2]) gaben die Bischöfe 1947 eine kleine Übersicht über e Stellung der christlichen Kirche in der Gegenwart heraus, in der auch e theologische Literatur in Kürze überblickt wurde[3]). Die dänische Litera-r ist zwar auch hier ziemlich unter den Tisch gefallen, so daß man nicht nmal darüber klar wird, daß ein mit Namen erwähnter dänischer Ver-sser Däne ist[4]). In *Norwegen* existierte schon vor dem Kriege ein reli-onsgeschichtliches Sammelwerk, ähnlich dem dänischen Illustreret Reli-onshistorie, aber ausschließlich von Norwegern geschrieben (der früher nannte Anton Fridrichsen ist von Geburt Norweger), unter Redaktion on dem Bischof von Oslo, E. Berggrav[5]). Ein *schwedisches* Seitenstück t die vom schwedischen Rundfunk herausgegebene Serie *Världsreligionernas ärnord* von Tor Andræ, B. Karlgren, E. Arbman, E. Briem, G. udberg, G. Lindeskog. Ägyptische, babylonische und nordische Reli-ionen sind dem Titel der Serie gemäß hier nicht behandelt[6]).

IV.

Ich gehe jetzt zu Einzelwerken über und fange wieder mit *Dänemark* an[7]). ein Fakultätskollege Hvidberg hat, wie oben gesagt[8]), eine kurz gefaßte

1) Vgl. oben S. 276. Auch die kleine Kirchengeschichte des Handbuchs, ine inzitierende Skizze von Hal Koch, ist separat erschienen, und es war edenfalls früh davon die Rede, daß die drei ersten Bände (das Bibelhandbuch) eparat verkauft werden sollten. Aber der Verlag hat bisher daraus nichts ge-nacht.

2) Die in dem in Anm. 3 genannte Schrift nennt S. 114 ein Werk von Saari-alo und D. Hedegård, Biblisk uppslagsbok, das ich nicht gesehen habe. Nach Gyllenberg, Svensk Exegetisk Årsbok ist die finnische Ausgabe 1939, ie schwedische 1939 erschienen. Die finnische repräsentiert nach Gyllenberg inen Ultrafundamentalismus, der selbst Hedegård zu straff gewesen ist.

3) Kristi kykra i storm (Helsingfors 1947).

4) Der Professor der Dogmatik in Aarhus, Dr. Regin Prenter, wird S. 102 nter deutschen und schwedischen Lutherforschern genannt.

5) De store religioner (De tusen hjems bibliotek 10; 1938), vgl. Edsman, . a. O., S. 333.

6) Radiobiblioteket 6; (1944), vgl. Edsman, a. a. O., S. 331.

7) Meine eigenen Arbeiten zähle ich nicht auf. Ich verweise auf den Katalog n Dr. Slöks Artikel in der Basler Theologischen Zeitschrift 1947, S. 242 f.

8) Vgl. oben, S. 284.

Israels Religions Historie geschrieben. Er hat in dem einleitenden Kapitel die Geschichte der alttestamentlichen Religionsforschung wesentlich auf der Linie der oben genannten Abhandlung von Johannes Pedersen [1]) geschildert und dabei der dialektischen Theologie gegenüber klar Stellung genommen, indem er darauf hinweist, daß die „dialektische" Theologie, um ihr Programm durchzuführen, überhaupt die wissenschaftliche Arbeit mit der Bibel aufgeben und zur allegorischen Betrachtungsweise zurückkehren muß. Das ist aber Verrat an der Theologie und der Kirche, denen man zu dienen wünscht. Denn früher oder später werden dann Forscher außerhalb des Theologenkreise mit *rein* historischen Methoden die wunden Punkte in der theologischen Arbeit finden, und dann muß diese Arbeit doch weichen und hat nur erreicht, die Theologie verächtlich zu machen. Daß das Postulat der „Dialektiker", daß alle Teile der Bibel in gleichem Maße von dem Einen, der der Mittelpunkt der Schrift ist, Zeugnis ablegen, wird mit Hinweis auf das Hohelied und das Predigerbuch abgewiesen. Und die Verneinung der Berechtigung, von einer Offenbarungsgeschichte oder einer Heilsgeschichte zu sprechen, wird mit Recht als unbiblisch gestempelt. Es ist das Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments, daß Gott durch eine Geschichte an Israel gesprochen hat, mit THURNEYSENS Ausdruck: „Offenbarung als solche im Gebiete geschichtlichen Geschehens" ist für Israel in hohem Grade „feststellbar". Weder die traditionell-kirchliche noch die evolutionistische Betrachtung des 19. Jahrhunderts können für eine wirklich freie, ungebundene Geschichte der israelitischen Religion maßgebend sein. Die erstere Betrachtung ist unhistorisch, die zweite unnatürlich. Die Pflicht der historischen Forschung der Theologen ist vor allem, Israel als ein normales Volk zu betrachten [2]), es in ein natürliches Verhältnis zu anderen Völkern zu stellen und seine Geistesgeschichte als eine Entfaltung der inneren Kräfte des Volkes hervortreten zu lassen. Aber damit ist die theologische Aufgabe nicht über Bord geworfen [3]). Der alttestamentliche Forscher soll nicht seinen Austritt aus der Theologie bekannt geben. Wenn er ein Mensch ist, zu dem Gott manchmal und mancherleiweise geredet hat durch die Propheten, nützt es ihm nicht, vor diesem Worte zu fliehen. Wie Jona wird er von dem Worte eingeholt und festgehalten werden. Die Propheten und Jesus stehen miteinander in unlösbarer Verbindung. Man versteht erst Jesus, wenn man die Propheten verstanden hat, und wir sehen auch, daß er sich mit ihnen verwandt fühlt. Auch zwischen Moses als Mittler des Gesetzes und dem Propheten, der das neue Gesetz auf dem Berge verkündig-

1) ZATW 1931.
2) Vgl. JOHANNES PEDERSENS Betrachtung, oben S. 276 f.
3) Vgl. meine Bemerkung oben, S. 278.

ıren Linien. War nun Gott in Christus, war er auch in den Propheten, lche gegen den Abfall des Volkes kämpften und den Messias erwarteten. ar er Gottes Offenbarung, waren die Propheten es auch. Und wenn die ttesworte aus ihrem Munde uns treffen, kommt über uns eine fremde alität. Das Wort hat in uns einen produktiven Akt ausgelöst. Dann ben wir es mit einer Weise des Bibellesens zu tun, die der historischen genüber andersartig ist. Hier wird Affinität vorausgesetzt. Aber es ist ht dasselbe wie „Einfühlung", denn man ist hier persönlich engagiert einer ganz andersartigen Weise. Diese andersartige Einstellung ist der ısgangspunkt der *Biblischen Theologie*. Hier arbeitet man nicht aus „*Inter-se*", sondern es geht um *das Heil*. Diese Arbeit muß eine „sach-sammelnde", lnende, systematisierende Arbeit sein. Man könnte diese Arbeit den syste-ıtischen Theologen überlassen. Wer es macht, ist untergeordnet. Nur muß die Voraussetzungen dafür haben. Er muß die historische Vorarbeit nnen. Dadurch werden die biblischen Aussagen in ihr rechtes Verhältnis stellt, und dadurch kann auch ihr Platz in der systematischen Darstel-ng bestimmt werden. Erst durch die richtige historische Deutung der xte werden wir gegen Willkür und „Einlegung" in der Verkündigung sichert. Wenn man die Geschichte Israels studiert, werden die großen risen dieser Geschichte hervortreten als sachlich identisch mit den Krisen ıseres eigenen Lebens. Und dann werden aus der biblischen Geschichte raus die Aussagen aufstehen, die in unserer Situation verwendet wer-n müssen, und die für uns selbst bestimmend sind.

Hvidbergs Darstellung der Religionsgeschichte Israels zerlegt sich in sechs bschnitte: Das vorisraelitische Kanaan und die vormosaische Zeit Israels; ose und die mosaische Religion; Jahwes Begegnung mit Baal; kana-äisch-israelitische heilige Handlungen; die Reaktion (die Propheten); Re-rmen, Exil, Judentum. Hv. schildert hier, vor allem in Anschluß an den ıfriß Johannes Pedersens, aber z. B. in der Darstellung des Gottes Moses ch in Anlehnung an Söderblom[1]), die Geschichte Israels als *Kampf* zwi-hen dem „Echtisraelitischen", d. h. dem Glauben und dem Moral der üstenstämme, alles was mit dem Gott des Osterfestes[2]), *Jahwe von Sinai*, sammenhängt, und Kanaan, d. h. alles was mit *Baal*, dem sterbenden d wiedererstehenden Gott, zusammengehört, später als Kampf zwischen m *Gesetz*, und was dazu gehörte, und der hellenistischen Kultur.

Es ist nicht möglich, innerhalb des Rahmens selbst eines relativ langen eferates einen Eindruck von den vielen interessanten Schilderungen des

1) Vgl. oben, S. 275 Anm. 2.

2) Im Anschluß an PEDERSEN betrachtet HVIDBERG das Passahfest als „ein ückgrat" in der Geschichte des Volkes.

Hvidbergschen Buches zu geben. Es hat auch viel Anerkennung gefunden und der Widerspruch, der sich natürlich auch hier regen kann, kann nur von dem Wert des Buches zeugen [1]): Es setzt Gedanken in Bewegung [2]).

Oben wurde der Beitrag E. Hammershaimbs zum Haandbog i Kristendomskundskab genannt [3]). Das wissenschaftliche Hauptwerk dieses Gelehrten in der hier behandelten Periode ist seine Kopenhagener Dissertation *Das Verbum im Dialekt von Ras Schamra* (1941). Es ist eine gründliche Studie aller bis dahin erkannten Verbalformen der Ras Schamra-Texte. Der Verfasser, dessen philologische Ausbildung sehr breit ist (er ist nicht nur Professor für AT in Aarhus, sondern auch der semitischen Philologie), findet in den Texten ein Aphel oder Hiphil (neben Schafel). Er findet kein dem akkadischen entsprechendes *iqatal*, sondern nur ein Imperfekt und ein Praeteritum, dem Hebräischen *jiqtōl* entsprechend. Er vermutet, daß der Dialekt von Ras Schamra ein westsemitischer ist, und zwar dem Ur- semitischen näher stehend als das Hebräische, was er hauptsächlich daraus erklärt, daß das Ugaritische mehrere Jahrhunderte älter ist als das Hebräische in der Gestalt, in welcher wir es kennen.

1946 hat H. einen Kommentar zum *Amos*buch herausgegeben. Das Buch

---

1) Ich verweise auf die eingehende Besprechung von Engnell, Svensk Exegetisk Årsbok 1944, S. 103—107, wo zwar der Rezensent von seinen Theorien aus mehrere Reservationen macht, aber wo er doch sehr anerkennend, ja, bewundernd über das Buch spricht. Was ich an Widerspruch hervorbringen würde, habe ich in meinem Buche, Det sakrale kongedömme (1945), S. 15 in den Anmerkungen angedeutet. Aber das bedeutet im Verhältnis zu den Hauptfragen des Buches sehr wenig. Das Schlußkapitel, das die ganze Periode des Judentums behandelt, ist viel zu kurz. Aber die aufgezwungene Begrenzung des Stoffes hat natürlich hier die Darstellung sehr skizzenhaft gemacht (vgl. oben, S. 2 Anm. 2.) Dies ist auch der Grund für das Urteil Rowleys (in Book List of the Society for Old Testament Study 1946, S. 46): „The book provides rather the background of Israel's religious history than an adequate account of that history."

2) Svend Aage Nielsen hat in einer Psalmenausgabe eines Kreises jüngerer Pfarrer (Theologisk Oratorium) eine Einleitung und Anmerkungen zu den Psalmen geschrieben, die in sehr schöner Weise sowohl die historische Betrachtung als ein vom NT her kommendes Verständnis zum Ausdruck bringt (Bibelske Psalmer, tilrettelagt med oldkirkelige Melodier og Antifoner af Gunnar Pedersen og med forklarende Noter ved Svend Aage Nielsen (3 Opl. 1948)). Dabei wird taktvoll eine typologische Betrachtung verwendet, die — wenn deutlich zwischen Glauben und Wissen distinguiert wird —, sich wahrscheinlich mit den neuesten Entwicklungen in der Psalmenforschung vertragen kann (vgl. mein Buch, Messias — Moses redivivus — Menschensohn (1948), S. 74 ff.

3) Oben, S. 284.

vor allem darauf angelegt, den Studenten als Hilfsmittel zu dienen. Des-
b treten die Literaturzitate sehr zurück und werden durch ein ausführ-
ies Literaturverzeichnis ersetzt. Der Verfasser folgt der in den späteren
iren hervortretenden Tendenz, den textus masoreticus z. B. der LXX
:zuziehen, und er ist — auch modernen Neigungen zugetan — sehr zu-
khaltend Textkorrekturen gegenüber. Besonders Korrekturen metri causa
rachtet er — mit Recht — als sehr unzuverlässig, weil der Rhythmus
l freier ist, als gewöhnlich angenommen. Diese Tendenzen sind in däni-
ier Literatur immer vorherrschend gewesen [1]). Man ist mit Korrekturen
mer sehr vorsichtig gewesen [2]). Das Buch ist eine solide, etwas trockene
beit, die als Einführung der Studenten in die exegetische Methode sehr
tzlich sein wird. Gegenüber älteren Behandlungen von Amos zeichnet
s Buch sich dadurch aus, daß es — auch modernen skandinavischen Ten-
nzen folgend — die Verheißungen als nicht absolut unmöglich, selbst
i Amos, betrachtet. H. weist darauf hin, daß gleichzeitige Propheten wie
saja, Hosea und Micha zusammen mit ebenso kategorischen Urteilssprü-
en wie Amos doch auch eine Hoffnung haben, daß Jahwes Gnade sich
rch eine Läuterung verwirklichen wird. Diese Möglichkeit muß man auch
i Amos ernstlicher in Erwägung ziehen. Als Judäer ist Amos wie Jesaja
d Micha in den Erwartungen, welche an die davidische Dynastie gebun-
n waren, verwurzelt gewesen. Auch hier findet also H. eine Möglichkeit
r „Echtheit" der Heilsverkündigung am Schlusse des Buches. Ob Amos
e Bestrafung des Südreichs erwartet hat, ist ein Problem, das wir nicht
en können. Wenn 2 3—5 ursprünglich ist — H. scheint zu meinen, daß
ese Worte zum Gemeingut der Propheten gehört haben (vgl. Jes 5 24b) —
t Amos die Deportation auch des Südreiches erwartet, aber seine Aus-

1) Ich verweise auf meine Introduction to the Old Testament I (1948), S. 95 ff.,
l. S. 195, Anm. 1.

2) Eine bedauerliche Ausnahme ist die autorisierte dänische Bibelüberset-
ng vom AT aus dem Jahre 1931. Der Einfluß besonders Duhms wurde in
r Übersetzungskommission von dem gelehrten Pfarrer Ryge-Jensen ver-
eten. Die theologische Fakultät stellte deshalb als Bedingung für die Emp-
hlung der Autorisation, daß eine kritische Ausgabe von der dänischen Bibel-
sellschaft hergestellt werden sollte, in welcher alle Abweichungen vom Grund-
xt verzeichnet werden sollte. Die Bibelgesellschaft forderte Hvidberg auf,
ese Ausgabe herzustellen. Sie erschien *1942*. Hvidberg hat hier — ohne Hilfe
n Material der Übersetzer — einen textkritischen Kommentar geliefert, die
ne große Leistung seines Fleißes, seiner Genauigkeit, und seines Scharfsinnes
. Man sieht aber daraus, wie viele unnötige Änderungen die Kommission vor-
nommen hat. Wenn man Sinn für Humor hat, fragt man unwillkürlich, ob
n Supplement zum Inspirationsdogma nicht notwendig wird, welches die Kom-
ssion als inspiriert erklärt.

lassungen über Juda sind zu knapp, um eine Lösung des Problems zu ge
statten. Dagegen deutet H. die Worte 9 8 ff. als ein Zeugnis davon, da
Juda nach Vollendung der Strafe die Führung übernehmen soll wie zu
Zeit Davids. Aber H. deutet an, daß solche Hoffnungen vielleicht nich
im Nordreich ausgesprochen sind, sondern erst nach Amos Vertreibun
aus Bethel und seiner Rückkehr nach Juda [1]). In einem Exkurs in Verbi
dung mit dieser Frage weist H. kurz auf die moderne Auffassung des Sch
mas „*Unglück-Glück*" in den alten Literaturen hin [2]), daß dies Schema vo
Kulte stammt und von da aus von den Propheten übernommen ist. E
betont jedoch, daß für die Propheten die Verheißungen in dem Wese
Jahwes ethisch begründet sein müssen. Nur so können sie mit der Gericht
verkündigung verbunden werden. — In der Behandlung der einzelnen Stück
vermisse ich etwas größere Rücksicht auf die formkritische Forschung [3].

In Dansk Teologisk Tidsskrift 1945 [4]) veröffentlichte H. eine wichtig
Abhandlung über „Immanuelstegnet" (Jes 7 10 ff.). Er verwendet hier d
neuen Erkenntnisse zu einem klaren Verständnis des wichtigen Textes, b
sonders auf der Grundlage der Ras Schamra-Texte, aber im Ganzen d
altorientalischen Forschung der letzten Jahre über die Stellung und B
deutung des sakralen Königtums. Er versteht den Text als vollständig *vo*
heißend, im Gegensatz zu der allgemeinen Tendenz in der Forschung d
älteren Kritik, darin eine Drohung zu finden [5]). „Dickmilch und Honig
sind wie gewöhnlich hier Ausdruck für die paradiesische Fruchtbarkeit d
„messianischen" Zeit (vgl. I AB III, 6 ff.), wenn Baal wieder lebendig wird
„Das Land vor dessen zwei Königen dir graut" ist ein Ausdruck dafü
daß das feindliche Gebiet nördlich von Juda verwüstet wird, damit c
Drohung entfernt werden kann. Das kommende Glück soll nur mit d
guten Zeit vor der Teilung des davidischen Reiches vergleichbar sein (V. 1
Die Reichsteilung ist nur als terminus a quo gemeint, vgl. Richt 19

---

1) Der Kürze halber füge ich hier keine Gegenbemerkungen an, sonde
verweise auf meine kurzen Ausführungen im kommenden zweiten Band mein
Introduction. Ähnlich wie Hammershaimb urteilt auch Engnell in Svens
Bibliskt Uppslagswerk, Art. Amos.

2) Z. B. in der Prophetie Neferrohus.

3) Ich verweise übrigens auf die Rezension von Sjöberg, in Svensk T
logisk Kvartalskrift 1947. Vgl. auch die Bemerkungen Lindbloms über Am
bis 9, ebenda, S. 365.

4) S. 223—244.

5) Besonders in der Abhandlung Edv. Lehmanns in der Festschrift
Frants Buhl (1925), S. 98—102.

6) V. 22 deutet H. mit Hinweis auf Hans Schmidt, Die großen Prophet
S. 48, Anm. 4, vgl. auch Gressmann, Der Messias, S. 157 f.

Das Jungweib" in V. 14 ist, wie parallele Texte, vor allem aus Ras Schamra, vor allem wieder NK 7 [1]), *hl ġlmt tld b(n)*, „Siehe, das Jungweib gebiert einen Sohn" [2]), zeigen, die Königin, „das Gottesweib", die Repräsentantin der als Jungfrau vorgestellten Fruchtbarkeitsgöttin der hieros gamos Riten, welche also von der davidischen Dynastie in Jerusalem nachgeahmt worden sind. Nur die Worte „der König Assurs" (V. 17) werden als Glosse verstanden, von einem späteren Abschreiber, der die Prophetie als Drohung auffaßte. Konsequenterweise werden dann 7 18 ff., als gegen das Nordreich gerichtet gedeutet [3]).

In meinem Kommentar zu Jes I, der vor H.s Artikel erschien (1944), habe ich auch die Deutung von V. 14 von den Ras Schamra-Texten aus aufgenommen, bin aber bei der Deutung des Orakels als Drohung stehen geblieben. Ich neige noch immer zu dieser Auffassung. H.s Argumentation gegen das Verständnis des V. 13 als „Scheltrede" mit folgender „Drohrede" in V. 14 hat mich nicht ganz überzeugt, auch nicht seine Deutung des dem formvollendeten Jesaja nicht ähnlichen ungelenken Relativsatzes am Schluß von V. 16.

Neben diesen wichtigeren Werken liegen weiter von H.s Hand mehrere Schriften vor: über die Elephantinekolonie [4]), über Jesus im Koran [5]) und über die Lachischbriefe [6]). Er arbeitet an einer Veröffentlichung der bei den Ausgrabungen des Carlsbergfonds in Hama gefundenen Münzen.

Glücklicherweise ist es so, daß die dänische Theologie trotz bedrükkender ökonomischer Verhältnisse auch außerhalb der Fakultäten, unter Pfarrern und Lehrern und jüngeren Theologen, aktive Vertreter hat. Genannt wurden schon oben die Mitarbeiter des großen Haandbog i Kristendomskundskab [7]) und die Arbeit des scharfsinnigen Pastors C. B. Hansen über Immanuel [8]). Von den Mitarbeitern des „Handbuches" hat der Volksschulseminarlehrer V. Schou-Pedersen eine Kopenhagener Doktordissertation über Mandäische Probleme veröffentlicht: Bidrag til en Analyse af de mandæiske Skrifter (1940). Er versucht hier eine literar- und traditions-

1) Syria 1936, S. 209—228.

2) Vgl. dazu auch die wichtige Abhandlung von C. B. Hansen, Dansk Teol. Tidsskr. 1940, wo die kultische Verwurzelung des Namens Immanuel betont wird.

3) Wie Hammershaimb deutet auch Engnell, Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, jetzt die Stelle.

4) Dansk Teol. Tidsskr. 1938.

5) Nordisk Missions Tidsskr. 1939.

6) Dansk Teol. Tidsskr. 1940.

7) Vgl. oben, S. 284 f.

8) Oben, Anm. 2.

kritische Analyse der mandäischen Schriften, um eine ältere Form des Mandäismus zu rekonstruieren. Der Verfasser meint hierdurch eine „judenchristliche" Form zu erreichen, einen „Nasoräismus". Die nähere Eruierung noch älterer Bestandteile des „Nasoräismus" hat der Verfasser anderen überlassen.

Pfarrer Einar Brönno hat in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes (XXVIII, 1943) ein Buch, Studien über Hebräische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes herausgegeben. Der lange Titel gibt den Inhalt kurz und bündig an[1]). Der Verfasser schreibt eine Hebräische Grammatik auf der Grundlage dieser Fragmente. Als eins der Resultate muß genannt werden, daß diese Tradition das Philippische Gesetz nicht kennt. Das Buch ist etwas verschieden beurteilt worden. Johannes Pedersen nennt es[2]) „a valuable contribution to the research of the later history of the Hebrew language", während Paul Kahle[3]) Brönnos beide Arbeiten in Einzelheiten sehr scharf kritisiert.

Der oben genannte Egon Johannesen beantwortete im Jahre 1941 das Preisausschreiben der Universität Kopenhagen mit einer Abhandlung, die 1946 von mir herausgegeben worden ist, Studier over Esras og Nehemjas Historie. Ich verweise auf meine Anzeige in The Book List of the Society for Old Testament Study 1947, S. 13, abgedruckt in Theol. Literaturzeitung 1948, Nr. 6, Sp. 348. Über dasselbe Thema hat Pfarrer Sigurd Granild eine Abhandlung geschrieben, Esrabogens litterære Genesis, undersögt med Henblik paa et efterkronistsk Indgreb, die zur öffentlichen Verteidigung vor der theologischen Fakultät in Aarhus angenommen ist. Die Veröffentlichung wird voraussichtlich im April 1949 erfolgen.

Im dritten Band des Haandbog i Kristendomkundskab findet sich ein Artikel, der sich mit dem AT berührt, der deshalb hier genannt werden soll. Propst Poul Otzen hat hier eine feine Schilderung der sozialen und religiösen Verhältnisse unter den Juden im Neustamentlichen Zeitalter gegeben.

Wenn man die *Dansk Teologisk Tidsskrift* durchblättert, findet man übrigens noch die folgenden Zeugnisse von theologischer Aktivität auf dem alttestamentlichen Gebiet. 1941, S. 98 ff. schreibt der Gymnasiallehrer Kjeld Jensen über „Indledningsspörgsmaal i Joels Bog", — er versucht

1) Eine kleinere Arbeit desselben Verfassers über ein ähnliches Thema, Some Nominal Types in the Septuagint, Contributions to pre-Masoretic Hebrew Grammar, ist 1940 in der Zeitschrift Classica et Mediaevalia 1940, S. 180—213 erschienen.

2) Book List of the Society for Old Testament Study 1946, S. 58,

3) The Cairo Geniza (1947), S. 231—234.

oel 3—4 in derselben Weise zeitlich festzulegen wie es bei der Danielapo-
alypse getan wird. 1942, S. 152 ff. steht eine Abhandlung von einer heils-
eschichtlichen Deutung des AT von Pfarrer URBAN SCHRÖDER. 1942,
. 1 ff. begegnen wir wieder dem Gymnasiallehrer Kjeld Jensen, diesmal
it einer Abhandlung „Om de mosaiske Lovskrifters Alder", wo eine An-
tzung von Deut. im Zeitalter Nehemias befürwortet wird[1]). Weiter sind
u nennen: 1941, S. 195 ff., eine Studie von Pfarrer SV. JACOBSEN über
ie alttestamentlichen Begriffe Barmhjertig og naadig — taalmodig og tro-
ast[2]). Der oben genannte Pastor C. B. Hansen schrieb 1940, S. 31 ff. über
mmanuel, und geht man bis 1939 zurück, schreibt Pfarrer H. SKJÖT PEDER-
EN einen Artikel „Hvordan blev G. T.s historiske Böger samlet?". 1947,
. 31 ff. hat Pfarrer W. BALSLEV eine Vergleichung zwischen Freden i ger-
ansk og israelitisk Ret vorgenommen.

Ein paar Werke von allgemeinerem Charakter, welche für den Alttesta-
entler nützlich sein können, möchte ich zuletzt nennen. Der Ethnologe
. BIRKET-SMITH hat ein bekanntes, jetzt in der zweiten dänischen Aus-
abe erschienenes, großes Buch, Kulturens Veje (1948) geschrieben. Das Werk
st u. a. durch eine Schweizer Ausgabe weltbekannt geworden[3]) und muß
eshalb auch hier genannt werden. Es ist — wie viele Arbeiten aus den
Kriegsjahren — aus der Stimmung des Gefährdetseins unserer Kultur ge-
chrieben und gibt eine sehr umfassende Schilderung von der Welt primi-
iver Völker, auch ihrer Moral und Religion. Wenn man die Bedeutung der
Religionsgeschichte für das Studium des alten Israels versteht, kann man
lies Werk nicht entbehren, auch wegen der Behandlung des Begriffes der
‚Entwicklung". Die äußerst wenigen Stellen, wo der Alttestamentler Frage-
eichen setzen würde, sind in BAUMGARTNERS Rezension notiert. —
Birket-Smith hat auch in einem kleinen populären Buche „Tro og Trold-
om, Kampen mod det Onde" (1946) eine Studie über einzelne Religions-

1) Ich bin noch den Lesern ein Wort darüber schuldig, warum ich nicht die von Dr. SLÖK in der Basler Theologischen Zeitschrift genannten Schriften von dem Literaturprofessor RUBOW genannt habe. Der Grund ist, daß seine Forschungen wegen seiner ganz gewissenlosen Behandlung der Meinungen anderer Forscher nicht ernst genommen werden können, vgl. die Dokumentation in den Broschüren des 1948 verstorbenen Professors, Dr. theol. J. C. JACOBSEN: Professor, Dr. phil. Rubow og den gammeltestamentlige Kritik (1939) und: Professor, Dr. phil. Rubow som Polemiker (1943).

2) Eine populärwissenschaftliche Abhandlung von Pfarrer JACOBSEN, Velignelsen fra Herrens Hus (1947), ist ein in vielen Punkten sehr nützliches Buch über den Priestersegen.

3) Vgl. die Rezension BAUMGARTNERS in der Basler Theologischen Zeitschrift 1947, S. 460 ff.

typen herausgegeben, die sehr geeignet sind, Fragen in Bewegung zu setzen, welche nicht zum Stocken kommen dürfen, wenn unsere Kultur, auch die religiöse, leben soll.

Auf dem Gebiete der Assyriologie hat O. E. Ravn, außer den oben namhaft gemachten Arbeiten, 1939 eine interessante Studie „Herodots Beskrivelse af Babylon[1]) herausgegeben, und der oben[2]) genannte S. A. Pallis veröffentlichte 1941 „Chronology of the Shub-ad culture". Der letztere hat auch — in einer Serie „Livet i Oldtiden" — ein Buch über Babylonische Kultur (1948) publiziert. — In der Ägyptologie ist Sander-Hansen sehr produktiv, besonders auf dem Gebiet der Sprache, und er hat mit einigen anderen dänischen Ägyptologen zusammen, unter Redaktion von Lundsgaard, eine ähnliche Schilderung von Ägypten wie die von Pallis über Babylonien (aber nicht in derselben Serie) gegeben. 1941 schrieb er über Ægyptiske Forestillinger om Verdens Skabelse[3]).

Johannes Pedersen veröffentlichte 1941[4]) eine sehr wichtige Abhandlung über die Krt-Legende von Ras Schamra. Er hat hier bewiesen, daß die Legende mit Hochzeitsriten des Königs zusammenhängt und also kultisch zu interpretieren ist. Weiter hat er ein schönes Buch „Den arabiske bog" (1946) herausgegeben, welches für die alttestamentliche Literaturgeschicht dadurch bedeutsam ist, daß es über literarische Verhältnisse des Ostens z. B. über die mündliche Überlieferung und ihre wichtige Rolle im literarischen Leben des Orients, interessante Ausführungen gibt.

Ingholt, der seit 1940 in Amerika arbeitet, hat 1940 seine Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hama en Syrie (1932—38) herausgegeben[5]).

V

Finnland hat — neben Norwegen — unter den nordischen Ländern in den Kriegsjahren mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt. Desto erstaunlicher ist die Energie, mit welcher das finnische Volk seinen Wiederaufbau, der unter schweren Friedensbedingungen leiden muß, betrieben hat. Auch die Theologie entfaltet eine rege Tätigkeit, vor allem die systematischen Fächer. Leider hat aber das nationale Bestreben der Finnen die finnische Sprache zur Geltung zu bringen, eine gewisse Isolierung den anderen Ländern gegenüber mit sich gebracht. Die finnische Sprache ist

1) Københavns Universitets Festskrift til Kongens Fødselsdag 1939.

2) S. 274, Anm. 3.

3) Københavns Universitets Festskrift til Kongens Fødselsdag 1941.

4) In Berytus, herausgegeben von Ingholt, 1941, S. 63—105.

5) Det kgl danske Videnskabernes Selskabs archaeologisk-kunsthistorisk Meddelelser III, 1, vgl. früher ibid. 1934, I, 4.

ine nordische Sprache und ist noch dazu sehr schwer für Nichtfinnen. e schwedisch sprechende Minorität hat ihre eigene Universität in *Åbo*. ie oben gesagt, muß ich zum großen Teil meine Arbeit in diesem Abhnitt als Arbeit zweiter Hand betreiben, da ich die finnische Sprache cht verstehe.

Nach dem Eindruck, den ich durch die unten[1]) genannten Hilfsmittel wie durch persönliches Zusammentreffen mit finnischen Kollegen habe, gnet der finnischen Theologie ein „konservatives" Gepräge, wenn man ese verbrauchte Formel benutzen darf. Sie ist stark von der Erweckungsömmigkeit und dem Biblizismus der finnischen Kirche beeinflußt, welche m Norden vorbildliche christliche Persönlichkeiten geschenkt hat, — um ır zwei der größten zu nennen: MATHILDA WREDE und PAUL NICOLAY. er Durchbruch der historisch-kritischen Auffassung geschah in Finnland den Jahrzehnten vor dem ersten Weltkrieg durch die Forschergeneration, elche 1857—1875 geboren wurde (in der Exegese von STENIJ, HJELT, ELTONEN und dem noch als Emeritus literarisch tätigen PUUKKO verteten), und wird jetzt von Männern, die 1893—1912 geboren sind, weiterleitet (GYLLENBERG, GULIN (jetzt Bischof von Tammerfors), LAUHA nd NIKOLAINEN). Es ist doch bezeichnend, daß in dieser Generation sich n Mann findet, der als „Ultrafundamentalist" bezeichnet werden kann[2]). ie Geburtswehen der kritischen Forschung waren in Finnland die üblichen, ıch aus anderen Ländern bekannten Angriffe kirchlicherseits. Man sieht, ie die Exegeten der Jahrhundertwende durch die Wahl ihrer Forschungsıfgaben das Ansehen der Theologie als wirklicher Wissenschaft aufrechtıerhalten suchten, während sie gleichzeitig gezwungen waren, sich gegen en Verdacht des Negativismus, der gegen die Universitätstheologie kirchcherseits gerichtet wurde, zu wehren. Einen Umschwung merkt man nach 918[3]). Aber ein Symptom ist es doch vielleicht, daß, während mehrere heologieprofessoren Bischöfe geworden sind, es selten ist, daß ein Exeget en Bischofsstuhl bestiegen hat[4]).

---

1) Ich verweise auf die Übersichten von GYLLENBERG (Svensk Exegetisk, rsbok 1944, S. 5 ff.) und „Kristi kyrka i storm", welche oben S. 285, Anm. 2—3 rwähnt wurden. — Die Akademie in Åbo hat in mehreren Fällen ihr Personal ıs Schweden geholt. Z. B. hat LINDBLOM (jetzt emeritus in Lund) dort als ltttestamentler gelehrt.. Dasselbe gilt weiter von ERIK SJÖBERG (vgl. unten, 41), G. A. DANELL (unten S. 541) und RINGGREN (unten S. 326) (GYLLENERG, a. a. O., S. 9), welche als Lektoren wirkten.

2) SAARISALO, vgl. oben S. 285, Anm. 2.

3) GYLLENBERG, a. a. O., S. 10, vgl. auch GYLLENBERG, Gammal och ruy belsyn i finsk teologi (Finsk Teol. Tidsskr. 1945, S. 1 ff.).

4) Der einzige ist meines Wissens GULIN (vgl. oben), der früher als Alt-

Die ältere Generation der historisch-kritisch Eingestellten waren meis
von R. KITTEL beeinflußt. Von ihnen ist PUUKO durch sein Buch *Da*
Deuteronomium (1910), das in die „Beiträge" Kittels aufgenommen wurd
international bekannt [1]). 1940 — während des „Zwischenfriedens" —
hat er eine Geschichte der Israelitischen Religion veröffentlicht — *Israeli*
uskonnon historia. Nach GYLLENBERG [2]) gibt er hier eine Zusammenfassun
seiner Auffassung des AT und ein treffendes Bild seiner eigenen Forsche
persönlichkeit. Er erscheint hier als Mann der „goldenen Mitte", der prin
zipiell rein historische Methoden verwendet, aber praktisch so wenig w
möglich von der Tradition abweicht. Er verwirft z. B. die Auffassung Rober
son Smiths und Wellhausens von der primitiven Religion der Israelstämm
vor der Einwanderung und meint, daß der Glaube der Stämme gegenüb
der El-Religion der Patriarchen keine nennenswerte Abweichungen zeig
Die primitiven Züge in der Persönlichkeit Davids werden genannt, ab
Puukko geht nicht so weit wie Johannes Pedersen. Im Gegenteil glaub
er die wesentliche Richtigkeit der Tradition festhalten zu können, daß Dav
ein frommer Psalmendichter gewesen ist. So erscheint die Entwicklung d
Religion Israels ziemlich gerade, von den Patriarchen bis Mose, von Mo
bis zu den Propheten, und von diesen zum Gesetz, freilich fortwähre
im Kampf gegen primitive Anschauungen, von welchen viele aufgenomm
und mit neuem Inhalt gefüllt wurden. P.s Einleitung in das AT, Vanha
Testamentin johdanto-oppi (1946) ist mir nicht bekannt.

Sein Schüler und Nachfolger, AARRE LAUHA, Schüler von A. ALT, schri
1938 eine akademische Abhandlung Israelin profeettain historiankäsity
(Die Geschichtsauffassung der isr. Propheten) [3]). Er bestimmt die Geschicht
auffassung der Propheten, nach einer eingehenden Analyse der einzeln
Vertreter, als theozentrisch und vom Erwählungsgedanken beherrscht. D
Natur gehört zur „erweiterten Geschichte", und das Endziel der Geschich
ist die Verwirklichung der Absicht der Erwählung. Das Eigenartige i
daß die Propheten die empirische Geschichte mit dem göttlichen Weltpl
verbinden. Seinen Höhepunkt erreicht die universelle Geschichtsbetrac
tung in dem Gedanken, daß die Sonderstellung Israels nicht bedeutet, d
Israel daraus Vorteile ziehen soll, sondern in Israels Dienstberuf besteht.

---

testamentler und als Neutestamentler tätig gewesen ist an der Universität
Helsinki.

1) Er hat auch auf Deutsch die Abhandlungen: *Jeremias Stellung zum De*
teromium (1913 in der Festschrift für R. KITTEL) und *Die altassyrischen u*
hetitischen Gesetze und das AT (1935) geschrieben.

2) Svenska Exeg. Arsb, S. 16.

3) GYLLENBERG, a. a. O., S. 21 f.

943 gab L. *Zaphon, Der Norden und die Nordvölker im AT* heraus[1]). Er ntersucht hier die hebräischen Ausdrücke für „Norden", indem er Eißldts[2]) Etymologie („Ausschau") annimmt, aber seine Identifikation mit ons Casius nördlich von Ugarit verwirft. Eher wäre der Berg nach der Veltrichtung benannt. Weiter werden die Vorstellungen vom „Heiligen orden" und vom „Unheilbringenden Norden" und ihre Nachwirkungen im T untersucht. Den Schlüssel zum Verständnis der Vorstellung vom „Feind us dem Norden", die bei den Propheten, besonders den späteren, eine so roße Rolle spielt, meint L. in einem Sagenmotiv zu finden, dessen Hinterrund vielleicht die ägäische Wanderung ca. 1200 v. Chr. gebildet hat. Der toff wurde von den Kanaanäern übernommen und von Israel eschatolosch umgebildet, aber auch unter Einfluß von politischen Ereignissen der igenen Geschichte. — 1945 folgte das Buch *Die Geschichtsmotive in den altstamentlichen Psalmen*[3]). „Geschichte" muß hier als die heilige Geschichte sraels verstanden werden von der Schöpfung her über die Sintflutsage und 'atriarchen- und Mosesagen weiter durch die ganze Geschichte des erwählten 'olkes. L.versucht auch die Psalmen auf die verschiedenen von der Kritik efundenen Quellen zurückzuführen, was das Buch für die Quellentheorien edeutsam macht. Zuletzt schildert er die religiöse Verwendung der Motive.

Man bekommt erst einen Eindruck von der Breite der Studien der finnichen Gelehrten, wenn man bedenkt, daß die meisten von ihnen nicht nur las eine oder das andere der beiden Testamente behandeln. Die meisten ind sowohl auf dem alttestamentlichen als auf dem neutestamentlichen Gebiet tätig gewesen. Puukko hat z. B. auch eine große Arbeit über die Geschichte der finnischen Bibelübersetzung von Agricola (dem finnischen Bibelübersetzer der Reformationszeit) bis zur jetzigen Kirchenbibel (1946) geschrieben. — Der Neutestamentler AINO T. NIKOLAINEN hat eine Arbeit, *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt* (1944) geschrieben, dessen religionsgeschichtlicher Teil sich eingehend mit dem Alten Orient und dem AT beschäftigt. Er versucht hier darzulegen, daß während die Umwelt des AT die Auferstehung als ein Resultat entweder der Lebenskraft der Natur oder der Lebenskraft der Seelen auffaßt, das AT allein darüber ganz klar ist, daß die Grundlage der Auferstehung die Schöpferkraft Gottes ist. Die anderen Religionen fassen zwar auch die Kräfte der Seele und der Natur als göttliche Kräfte auf, aber sie stellen sich die Gott-

1) Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B XLIX, 2. vgl. G. A. DANELL, Svensk Exegetisk Arsbok 1943, S. 146 f. A. R. JOHNSON in Book List of the Society for Old Tesament Study 1947, S. 29.

2) Baal Zaphon . . . (1932).

3), Ann. Acad. Scient- Fenn., B LVI, 1 — Vgl. ROWLEY, in Book List . . . 1947 S. 45.

heit vornehmlich als jenen Kräften immanent vor. Einen über die Men schen thronenden Gott kennen sie aber nicht, während sie andererseits der Menschen sich jene Seelen- und Naturkräfte durch eigenes Betreiben, nämlich durch die Anwendung magischer Mittel, aneignen lassen. — Ob die nicht eine zu vereinfachende Auffassung der Sache ist, muß doch ernstlich in Erwägung gezogen werden [1]).

Über die Arbeiten SAARISALOS wurde oben [2]) etwas gesagt. Seine Arbeit lag früher meist auf dem Gebiete der Palästinatopographie, über die e wichtige Abhandlungen veröffentlicht hat [3]). Auf dem Gebiet der Palästina kunde bewegen sich auch die Schriften der Ethnologin, Fräulein HILMA GRANQVIST, welche durch ihre große Arbeit *Marriage Conditions in a Pale stinian Village* (I—II, 1931—1935) sehr vorteilhaft bekannt ist. Sie ha jüngst ein neues großes Werk zu veröffentlichen begonnen, *Birth and Child hood among the Arabs* (1947), das wie das vorige auf ihren eigenhändige Aufzeichnungen aus ihrem Leben in Artas in der Nähe von Bethlehem ruht Das Buch soll durch einen zweiten Band fortgesetzt werden, in dem *Chil Problems among Muhammadan Arabs* behandelt werden [4]). Ihre Arbeite sind sorgfältig und geben eine sehr genaue Einführung in das Leben de palästinensischen Bauern, welche für das Studium der Bibel ebenso wichti ist, wie das Studium der Archäologie. Gyllenberg bemerkt [5]), daß sie sic bedeutend größerer Anerkennung im Auslande hat erfreuen können als i ihrem Heimatlande.

Was zur Förderung des theologischen Lebens Finnlands sicher stark bei getragen hat, sind die regelmäßig abgehaltenen *Pfarrerversammlungen* de einzelnen Bistümer. Hier werden theologische Abhandlungen vorgelegt Gyllenbergs Übersicht zeigt, daß hier auch alttestamentliche Themen ver tiliert werden. Aber man hat doch den Eindruck — etwas unbestimmt aber doch einen Eindruck — daß die Exegeten zu einem gewissen Grad neben der systematischen Theologie im Schatten stehen, und daß der Ver dacht der „Negativität" noch nicht ganz gewichen ist. —

Ein schönes Werk ist die Festschrift, die die theologische Fakultät i *Åbo* 1941 zur Feier des Jubiläums der schwedischen Bibelübersetzung ver öffentlichte [6]).

---

1) Vgl. die Rezension von LINDBLOM, Svensk Teologisk Kvartalskrift 194 S. 323 ff. Hier findet sich auch eine Besprechung von LAUHAS Zaphon (S. 316 f.

2) Vgl. S. 295.

3) GYLLENBERG, a. a. O., S. 21, Anm. 31.

4) Vgl. LINDBLOMS Besprechung in Svensk Teologisk Kvartalskrift 1947 S. 362.

5) a. a. O., S. 23; vgl. MOWINCKEL, in Acta Orientalia 1934, S. 318-1 1936, S. 320.

6) Våra fäders bibel 1541—1941, — unter Redaktion von R. GYLLENBERG

VI.

Island kann ich — wie Finnland — nicht mit voller Kompetenz behan-
ln, und es steht mir hier noch weniger Material zu Gebote. Der Exeget
Reykjavik, A. Gudmundsson, hat eine Geschichte Israels herausgegeben,
e ich aber nur vom Hörensagen kenne.

VII.

Der fruchtbarste Verfasser *Norwegens* auf dem alttestamentlichen Gebiet
ch in den Kriegs- und Nachkriegsjahren ist SIGMUND MOWINCKEL. Als
im letzten Kriegsjahr (1944) sein sechzigstes Jahr erreichte, gab Norsk
ologisk Tidsskrift ihm zu Ehren ein Beiheft heraus, *Acta Mowinckeliana*,
ssen Hauptstück eine Abhandlung, von Mowinckel selbst ist: Ophavet
den senjödiske Forestilling om Menneskesønnen (S. 29—84). Die anderen
eiträge sind ein Stück von mir, Om Sigmund Mowinckels Indsats i den
mmeltestamentlige Forskning, und von N. MESSEL über Sigmund Mo-
inckels Oversettelse av Profetene und eine 20 Seiten umfassende Biblio-
aphie über Mowinckels Schriften, von HENRIK HARBOE und OLUF KOLS-
UD zusammengestellt. Dadurch wird die große Leistung dieses international
erühmten Gelehrten zu einem monumentalen Ausdruck gebracht. Mo-
inckels Abhandlung in dieser Festschrift ist eine Vorarbeit zu einer großen
ehandlung des Messiasgedankens, die hoffentlich bald erscheinen wird. Die
orarbeit gibt eine ausführliche Übersicht über das Problem und die Lö-
ngen, den Urmensch-Gedanken, die wichtigsten Züge der jüdischen Men-
hensohngestalt, den Urmenschgedanken im AT, Spätjudentum und Rab-
nismus, die Adamlegenden, die Weisheit, Metatron, den Urmenschen in
er Gnosis, besonders in der jüdischen Literatur, bei den Mandäern, Mani-
häern; über babylonische und iranische Urmenschvorstellungen, und über
do-iranische und indische Urmenschvorstellungen; über den orientalisch-
llenistischen Anthropos-Mythus; und die Übereinstimmungen zwischen
enschensohn und Urmensch-Anthropos werden zusammengestellt. Als
esultat kommt heraus, daß Messias und Menschensohn ursprünglich wesens-
erschieden gewesen sind. Noch zur Zeit Jesu galt der Messias im Großen
nd Ganzen als ein irdisches Wesen. Nur in gewissen Kreisen war er mit
er Vorstellung vom Menschensohn kombiniert worden und ein göttliches,
räexistentes Wesen himmlischer Art und himmlischen Ursprungs gewor-
en. Die Messiasvorstellung und die Menschensohnvorstellung können nicht
urzelverwandt sein. Eine gemeinsame Wurzel hat nicht existiert — selbst
enn es natürlich denkbar ist, daß auch der Urmensch durch die Kombi-
ation mit dem Urkönig gewisse Züge aus dem gemeinorientalischen Königs-

bild empfangen hat. Die spätjüdischen Vorstellungen sind ein Resultat iranisch-chaldäischer Einwirkung auf das Judentum in der babylonischen Diaspora. Die Rezeption der Ideen ist in mehreren Etappen geschehen, und man kann in manchen Kreisen — im Rabbinismus — eine gewisse Abneigung den Menschensohnvorstellungen gegenüber bemerken. Völlig akzeptiert wurden sie nur in gewissen apokalyptischen Kreisen (1 und 2 Hen. teilweise in der Ezra- und Baruch-Apokalypse). Als das Wesentliche wird zuletzt hervorgehoben, daß die Idee nach der Eigenart des Judentums umgebildet worden ist. Der Menschensohn ist die spezifisch jüdische Variante des Anthropos-Typus: Das kosmogonische Element ist beinahe völlig abgestreift — das hängt mit dem monotheistischen Schöpfungsglauben der Juden zusammen. Der Menschensohn ist kein deuteros theos; zwar ist er präexistent, aber er ist von Gott geschaffen. Entsprechend wird das Hauptgewicht auf die eschatologische Rolle des Menschensohnes gelegt. Zuletzt wird eine theologische Betrachtung kurz angedeutet: Indem Jesus den „Menschensohn", nicht den „Messias" als seine eigene Selbstbezeichnung und als den eigentlichen Ausdruck seines Selbstbewußtseins und seines göttlichen Berufes aufnahm, hat er diese ursprünglich fremden Gedanken positiv gewürdigt und ihnen Offenbarungscharakter gegeben. Dadurch werden sie ein Zeugnis des Weges Gottes durch die religiöse Geschichte.

Die Abhandlung M.s ist von großer Bedeutung in der modernen skandinavischen Diskussion über Messiasvorstellungen und altorientalische Königsideologie, die besonders durch die später zu erwähnenden Arbeiten der sogenannten „Uppsala-Schule" erweckt worden ist. Hier wird „Messias" ohne eschatologischen Aspekt aufgefaßt und mit dem Urmenschen und dem Urkönig intim verbunden, wogegen M. opponiert hat[1]).

Gleichzeitig mit der Festschrift erschien der dritte Band der norwegischen kommentierten *Übersetzung des AT*[2]). Nach dem Tode MICHELETS 1942[3] sind nur MESSEL und MOWINCKEL am Werke beteiligt, und schon im zweiten Band von 1935 trug Mowinckel die Hauptlast der Arbeit. Die Übersetzung der *prophetae posteriores* ist mit Ausnahme von Hesekiel ganz von ihm. Die lange Dauer der Übersetzungsarbeit führt mit sich, daß die Bände von der laufenden theologischen Arbeit geprägt sind. Im dritten Band ha-

1) Norsk Teologisk Tidsskrift 1943, S. 76 f. Ich verweise hier auf meine Abhandlung: Messias – Moses redivivus – Menschensohn, S. 34 ff. und 37 ff. mit den dortigen Literaturnachweisen.

2) Des Gamle Testamente oversatt av MICHELET, MOWINCKEL og MESSEL I Loven (1929), II De tidligere profeter (1935), III De senere profeter (1944

3) Vgl. Minnetale over Professor Dr. Simon Michelet holdt i den hist.-filo klasses møte den 19 mars 1943 av SIGMUND MOWINCKEL (Det norske videnskaps-akademi i Oslo, Årbok 1943).

)winckel weithin die moderne skandinavische Auffassung[1]) von der ent-
ieidenden Rolle der *mündlichen* Tradition aufgenommen. Er kombiniert
er diese Erkenntnisse mit den Gesichtspunkten und Methoden der älteren
terarkritik und der formgeschichtlichen Forschung. Sein starkes metri-
ies Interesse gibt sich in seiner Übersetzung, die den Rhythmus des
bräischen Textes, nach den Lehren HÖLSCHERS verstanden, wiederzu-
ben versucht, und auch in Emendationen metri causa Ausdruck. Der
ıythmus wird auch als Kriterium für Bestimmung von sekundären Zu-
tzen verwendet. Die Übersetzung ist von M.s tiefer Eingelebtheit in die
:testamentlichen Texte geprägt und gibt deshalb einen ausgezeichneten
ndruck von dem Inhalt und der Form der Prophetensprüche. Der Kom-
entar ist knapp und klar (der textkritische Apparat ist im dritten Band
eniger ausführlich und hinten im Buche angebracht), die Einleitungen
. den Büchern sind ausführlich und enthalten jetzt auch Literaturver-
ichnisse. Das ganze Werk wird, wenn es fertig wird, ein skandinavisches
eitenstück zu KAUTZSCH-BERTHOLET, aber einheitlicher, weil Mowinckel
viel davon schreibt und Messel wesentlich in derselben Weise arbeitet.
ber MESSELSBeitrag, die Übersetzung von Hesekiel, ist nur zu sagen, daß
sich nicht nur der Tendenz angeschlossen hat, die sich z. B. in Bertholets
ie in gewissen neueren angloamerikanischen Werken bemerkbar gemacht
at: daß das Buch nicht in Babel, sondern in Jerusalem entstanden ist,
ndern daß er auch das Buch in die Zeit nach Nehemia datiert. Diese
heorie, sowie seine Auffassung des Buches als stark glossiert, hat er in
ner eingehenden Analyse, die selbständig auf Deutsch erschienen ist, zu
egründen versucht[2]). In ähnlicher Weise hat Mowinckel als Hintergrund
iner in der Übersetzung gegebenen Auffassung der Propheten ein paar
ufsätze in Norsk Teologisk Tiddskrift veröffentlicht, Opkomsten av pro-
etlitteraturen (1942, S. 65—111) und Komposisjonen av Jesajaboken 1—39
1943, S. 1—39). In diesem Zusammenhang gehören auch die Abhandlungen
mmanuelprofetien Jes 7 (Streiflys fra Ugarit I) (Norsk Teologisk Tids-
krift 1941, S. 129—157) og Til uttrykket „Jahwæs tjener" (Streiflys fra
Ugarit II) (ibid. 1942, S. 24—26). Die Deutung der Immanuelperikope folgt
hnlichen Wegen wie die von Hammershaimb eingeschlagenen[3]), doch deutet
I. Jes 7 17 als unbedingte Drohung und vermutet deshalb, daß dieser Vers
icht in einem Atemzuge mit dem vorigen gesprochen ist, sondern erst
päter zugesetzt wurde, als Jes. es aufgab, Achaz zu beeinflussen; und er
erwendet nicht die Ugarit-Parallele zu einer näheren Bestimmung des Jung-

1) Besonders von H. S. NYBERG und der „*Uppsala-Schule*" vertreten.
2) N. MESSEL, Ezechielfragen (1945). Ich verweise auf meine Bemerkungen
n dem kommenden zweiten Band meiner Introduction to the Old Testament.
3) Vgl. oben, S. 290 f.

weibs als mit der Königin identisch, sondern spricht mehr allgemein von einer Hindeutung auf den Volksglauben an die mythische Gebärerin des einer Heilszeit inaugurierenden Sohnes Immanuel, der also [1]) kein „Messias" in gewöhnlichem Sinne des AT ist. Über den Ebed Jahwe urteilt M., daß die Dichtformen und die Verbalformen, welche in Jes 53 verwendet werden, am meisten dafür sprechen, daß der geschilderte Prophet eine Gestalt der Gegenwart ist oder der unmittelbaren Vergangenheit angehört, dessen Wiederbelebung nach dem Tode von seinen Anhängern erwartet wird. Aber nicht nur diese Gestalt der Gegenwart hat das Bild des Knechtes Jahwes geformt, sondern auch Züge anderer Großen Israels sind in die Dichtung hineingeflossen. Weiter ist die Komposition von der korporativen Denkweise Israels geprägt: Weil alle Glieder des Volkes eine Einheit bilden, kann einer für alle Sühne schaffen, wenn die Glieder des Organismus sich mit diesem einen identifizieren, mit seiner Person und seinem Werk — „und das ist nicht nur altisraelitisch, es ist auch wahr". Weiter sind die Ebed-Jahwe-Lieder von allgemein-orientalischen Literaturformen geprägt, besonders von den Schilderungen der Klage- und Dankpsalmen, deren Worte von Errettung von Todesgefahr buchstäblich genommen werden als Grundlage einer Auferstehungshoffnung in diesem Fall. Weiter muß auch mit traditionellen Elementen aus dem Kultus des sterbenden und auferstehenden Gottes der altorientalischen Völker gerechnet werden, wie er aus Ras Schamra in Israels nächster Umgebung bekannt ist. Hier haben „heidnische Mythen" vielleicht auch direkt auf das Bewußtsein der Jünger des Ebed Jahwe gewirkt und dazu beigetragen, daß ihre Hoffnung seiner Auferstehung lebendig wurde. „Heidnische Mythen" haben in diesem Fall als Mittel der Offenbarungsgeschichte und der Vorbereitung auf Christus gedient. Dieser Kreis der Jünger ist eine Gemeinde geworden, die vielleicht schon geglaubt hat, daß seine Auferstehung stattgefunden hatte. Dadurch versucht M. die Ichform in den Liedern zu erklären. Es ist das Ich des Kultheros, der unter seinen Anhängern, die er erlöst hat, weilt. — Es muß noch betont werden, daß M. den hypothetischen Charakter seiner Theorien unterstreicht und auch andere Möglichkeiten einer Erklärung offen läßt. — Er betrachtet die Lieder als in dem Deuterojesajanischen Kreis, zu dem auch „Tritojesaja" gehörte, entstanden, indem man hier die Erwartungen, die der Meister an Kyros geknüpft hatte, die aber nicht in Erfüllung gingen, mit dem „Knecht Jahwes" verbunden hat. — In einem Artikel in Dansk Teologisk Tidsskrift 1946, S. 142—168 kritisiert M. die in meinem Kommentar zu Deuterojesaja (1943) vertretene Auffassung, daß das deuterojesajanische

1) Vgl. Mowinckels Distinktion zwischen „Messias" und „Menschensohn" oben S. 299 f.

uch größere Zusammenhänge zwischen den einzelnen „Einheiten" auf-eist als von der Formgeschichte gewöhnlich angenommen wird, und daß e Ebed-Jahwe-Lieder mit ihrer Umgebung organisch zusammengehören[1]). i diesen Zusammenhang gehört auch das wichtige Buch Mowinckels: *Pro-hecy and Tradition*: The prophetic books in the light of the study of the owth and history of the tradition (1946). Dies Buch wendet sich kritisch gen die Auffassung der „Uppsala-Schule", besonders IVAN ENGNELLS, daß e Literarkritik ohne eigentliche Bedeutung ist neben der sogenannten raditionsgeschichtlichen" Behandlung der Texte, die prinzipiell mündlich adiert worden sind. M. schildert die Geschichte der traditionsgeschicht-chen Forschung von ihrem Anfang, vor allem bei GUNKEL und GRESSMANN, nd kritisiert die Einseitigkeit ihrer schwedischen Vertreter, indem sie die raditions*geschichte* vernachlässigen und die Bedeutung der schriftlichen radierung zu niedrig einschätzen. Man muß hier erinnern, daß auch M. uf dem Standpunkt steht, daß die Tradition ursprünglich und lange mündch gewesen ist. Ein Zeugnis seiner Arbeitsweise auf diesem Gebiet ist ine Analyse von 2 Sam 7 in der Lindblom-Festschrift 1947[2]). Auch zeigt r, daß es möglich sein muß, hinter die Tradition zur geschichtlichen Basis erselben zu kommen. In der Frage mündlich — schriftlich vertritt er kein ntweder-oder, sondern ein Sowohl-als-auch. Dies wird an vielen Exemeln dargelegt. — Und schließlich gehört in den Bereich der Prophetenrschung sein Buch von 1941, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentchen Propheten*. In diesem kleinen, aber inhaltsreichen Buch setzt M. die rbeit fort, die er in ein paar Zeitschriftenartikeln 1934—35 begonnen hatte[3]). Wie unten in der Anmerkung bemerkt, ist M.s Tendenz, die Bedeutung der kstase bei den Propheten geringer einzuschätzen früher als sein Anschluß ur Oxfordgruppenbewegung, so daß man nicht sagen kann, daß seine per-

1) Vgl. Messias — Moses redivivus — Menschensohn, S. 45.

2) Svensk Exeg. Arsbok 1947.

3) „Anden" og „ordet" hos de førexilske profeter (med efterskrift om emnets ktualitet), Norsk Teol. Tidsskrift 1935, S. 1—31, auf Englisch in Journal of ibl. Lit. 1934, S. 199—227, aber ohne „efterskrift", vgl. dazu 1937, S. 261—265; kstatisk oplevelse og rational bearbeidelse hos de gammeltestamentlige proeter, Dansk Teol. Tidsskrift 1936, S. 1—28, auf Englisch in Acta Orientalia 935, S. 264—291 und 1936, S. 319: Ecstatic experience and rational elaboraion in Old Testament Prophecy. Vgl. dazu WIDENGREN, Svensk Exegetisk rsbok 1941, S. 93—98 und ENGNELL, Profetia och tradition, Sv. Exeg. Arsbok 947, Anm. 19. Gegen letzteren ist doch zu bemerken, daß der Anfang der rbeit vor dem Anschluß MOWINCKELS an die Oxfordgruppenbewegung liegt, vas aus den Jahreszahlen der oben angegebenen Artikel zu eruieren ist: Die ostscripts zeigen, daß JBL 1934 früher geschrieben ist.

sönlichen Erlebnisse dies *hervorgerufen* haben, was er auch in der „Post-
skripten" sagt. Er hat nur durch seine Erfahrungen etwas gefunden, das
sein Bild von den Propheten in seinen Augen illustrierte und bestätigte.
Auch ist das Buch von 1941 nicht, wie WIDENGREN in seiner ausführ-
lichen Besprechung meint, unter dem Eindruck der deutschen Okkupation
Norwegens zustande gekommen. Die Widmung hat hier — was verständ-
lich ist — Widengren irregeleitet. Das Buch enthält Vorlesungen, die M.
im Frühjahr 1939 in Holland und im November 1939 in Dänemark, also vor
der Okkupation Dänemarks, Norwegens und Hollands, gehalten hat. — M.
untersucht hier, was *da'at' Elohim* bedeutet, und betont, daß dahinter ein per-
sönliches gegenseitiges Gemeinschaftsverhältnis liegt, in welchem der persön-
liche Wille, das Gefühl und der Gedanke des Menschen Gott vorbehaltslos zur
Verfügung gestellt werden. Das heißt: Den Willen Gottes zu kennen, und da-
nach zu handeln. Normaliter gehört es zum Wesen des ausgewählten Volkes,
das mit Gott im Bunde steht, dieses Erkennen zu besitzen. Besonders gilt es
vom Priester, König und Häuptling, weil sie in einem besonderen Verhältnis
zu Jahwe stehen. Die Propheten — d. h. die Gerichtspropheten vom 8. Jahr-
hundert abwärts — betrachten sich selbst als im Besitz einer speziellen
Gotteserkenntnis, die im Berufserlebnis wurzelt. Dadurch sind sie in ein
Verhältnis zu Jahwe gebracht, das Erkenntnis Gottes gibt. Im Berufungs-
erlebnis liegt eine Mitteilung gewisser von Jahwes Plänen, die mit dem Ver-
stand erfaßt und in Gedankenbegriffen formuliert werden können. Damit
ist auch ein Teil von Jahwes Willen und Wesen geoffenbart. — Über die
Frage der Ekstase bei den Propheten sagt M., daß gewiß etwas ekstatisches
im Leben der Propheten zu konstatieren ist. Aber die Nebenerscheinungen
der Ekstase, Visionen und Auditionen, sind verhältnismäßig selten. Und
dies wird dadurch unterstrichen, daß nach M. die Gerichtspropheten eine
gewisse Abneigung gegenüber der Vorstellung des „Geistes" als Inspirations-
quelle an den Tag legen[1]). Diese Vorstellung war durch das ekstatische
Gebahren der kanaanäischen Umgebung suspekt geworden, so daß die Re-
formpropheten nicht Ekstatiker sein wollten. Was ihnen als Legitimation
diente, war nicht der ekstatische Zustand, sondern die Gewißheit des Be-
sitzes des göttlichen Wortes. Dies ereignet sich aber nicht nur einmal, son-
dern wird stets erneuert, wenn das Wort Gottes in dem Propheten „aktiv
Realität wird", indem es in seiner Seele aufsteigt oder darin Gestalt nimmt.
Hier betont M., daß dies innerhalb des *normalen* Seelenlebens geschieht,
was mit Beispielen wie Jer 32 8 ff., Jes 7 1 ff., Jer 6 9—15 und den Visionen
des Amos oder Jeremia illustriert wird. Zwar weiß der Prophet, daß er
nicht selbst das Wort geschaffen hat, aber der Zwang, der mit dem Wor

1) Vgl. die oben genannte Abhandlung über „The Spirit" and „The Word".

er ihn kommt, ist kein physischer Zwang. Der Prophet könnte, wenn wollte, sich dem Wort entziehen, und oft ist es so, daß er sowohl will s nicht will. Sein Ich sträubt sich dagegen, aber es steht ihm etwas gegen-er, das ihm ein „Du sollst" entgegenwirft, nicht ein physisches Müssen, ndern ein moralisches. Er muß sich Gott unterwerfen durch einen mora-chen Entschluß. Und er muß sich aktiv auf das Kommen des Wortes nstellen, vor allem durch Gebet. — Die Erkenntnis Gottes bei den Pro-eten ist vor allem die Erkenntnis von Gott selbst, nicht aber eine theo-tische, sondern eine praktische Erkenntnis von dem Willen Gottes und s Handeln danach. Der gewöhnliche Mensch muß sich an den Propheten enden, um von ihm über den Willen Gottes Bescheid zu bekommen. Aber neben haben die Propheten auch vorausgesetzt, daß andere Kreise im olke prophetische Inspiration erhalten konnten, ja, sie haben erwartet, ß alle Menschen Propheten sein sollen. Sie fordern von ganz Israel die-lbe praktische Gotteserkenntnis, welche sie selbst predigen. „Wer das chtige Grundverhältnis zu Gott gefunden hat, wer in ihm *seinen* Gott funden hat und ihm sein Leben und seine Person unterstellt, *der* kann ch wissen, was Gott ist und was er will, der „kennt" ihn, der *hat* die otteserkenntnis, die er nötig hat, um im Leben recht gehen zu können" [1]). — er Schlußabschnitt des Buches aktualisiert das Erarbeitete für die Gegen-art mit den Worten, die Widengren in seiner Rezension richtig hervor-hoben hat, als die aktuelle Botschaft des Buches: „Wir brauchen Pro-heten, zu denen „Gottes Wort kommt", damit sie „mit Vollmacht" (Mt 7_{29}) ns dies ganz klar machen und „dem Herrn ein rechtes Volk bereiten kön-en". So müssen wir beten, daß Gott uns solche Propheten errichte" [2]). Daß M.s Reaktion gegen eine Übertreibung der Annahme ekstatischer ustände bei den Propheten richtig ist, wird man wohl kaum verneinen önnen. Daß er aber zu weit gegangen ist, ist doch auch vielleicht richtig [3]). s gibt keine *unio mystica* bei Israels Propheten, aber wohl „ekstatoide ustände" (Lindblom), die nicht die Selbständigkeit des Ich ausschließen. ber daneben hat M.s Darstellung als Korrektiv einer übertriebenen Be-nung des „Anormalen" bei den Propheten und als Aktualisierung ihrer orderung ihr unbestreitbares Recht. Ich zitiere die Worte eines englischen orschers, den man nicht wegen „Oxfordismus" für inkompetent erklären ann [4]): „Probably it is only the sense of personal unworthiness and fai-

1) Mowinckel, S. 40.

2) S. 64.

3) S. die von Engnell, Svensk Exeg. Arsbok 1947, S. 119, Anm. 19 zitierten orscher, und z. B. auch die Darstellung Lindbloms in Svensk Teol. Kvartal rift 1947, S. 352 f.

4) Guillaume, Prophecy and Divination (1938), S. 217.

lure to live in the light of such visions which prevent large numbers o people from speaking of illuminating voices which, were they messages fo the world at large and not intensely personal, would justify the exordium of prophecy: Thus saith the Lord." Das Unglück ist, daß die Schwarmgei ster Luther bange gemacht haben!

Außerhalb dem Bereich der Prophetenforschung M.s liegt sein Buch, *Zu Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13—19* (1946). Hier oppo niert er gegen die Theorie von ALT und NOTH, daß in der zweiten Hälft des Josuabuches „dokumentarische Quellen", d. h. Städtelisten, Grenzbe schreibungen usw. vom Sammler des Buches verwendet sind. Er meint da gegen, daß P hier mit traditionellem Material arbeitet und aus eigener Wissen schöpft. Hier führt M. also die Sache der traditionsgeschichtliche Betrachtung gegen „die rein literarkritische Diktatur in unserer Wissen schaft" als deren letzte Ausläufer er ALTs und NOTHs Josuatheorie bezeichnet.

Neben den hier genannten Werken hat M. — wie die Bibliographie i Acta Mowinckeliana zeigt — viele Rezensionen und kleinere Artikel ge schrieben. Zu nennen ist vor allem die große Disputationsrede über LUDI JANSENs Dissertation Die Henochgestalt [1]), in welcher Mowinckel selb interessante Gesichtspunkte geltend macht, z. B. seine Bemerkungen üb die Pseudonymität der apokalyptischen Bücher [2]).

Ich bin damit auf einen Verfasser zu sprechen gekommen, der ebenfal hier genannt werden muß. H. LUDIN JANSEN, jetzt Dozent für NT in d Universität in Oslo, hat schon vor der genannten Dissertation über Heno mehrere Zeitschriftenaufsätze und ein Buch über *Die spätjüdische Ps mendichtung* geschrieben (1937). Er schildert in seiner *Dissertation* [3]) d spätjüdischen *Henoch* als eine synkretistische Figur. Der himmlische Heno ist eine jüdische Version von der babylonischen Ea-Oannes-Gestalt, wä rend der irdische Henoch eine Mischung von einem Propheten und eine Weisen, einem israelitischen Unglücks- und Glückspropheten, einem Cha däischen Weisen und Apokalyptiker ist. Auch der Menschensohn in Heno wird mit Ea-Oannes identifiziert. Damit sucht Jansen eine Lösung des Pr blems der schwierigen Stelle 1 Hen 71 14, wo Henoch mit dem Mensche sohn identifiziert wird. — In *Die Politik Antiochos des IV.* (1943) b leuchtet er den Hintergrund des Danielbuches bei antiken Verfassern u

1) *Henokskikkelsen i senjødisk apokalyptikk.* Innlegg som lste ordinare opp nent ved H. Ludin Jansens doktordisputats. Norsk Teol. Tidsskr. 1940, S. 2 bis 236.

2) a. a. O., S. 212 (zit. meine Introduction I, S. 259 f. auf English).

3) Die Henochgestalt, eine vergleichende religionsgeschichtliche Unt suchung (1939).

der Apokalyptik. Er versucht die Motive des Seleukidischen Königs zu rstehen, indem er seinen Krieg gegen Ägypten und die Verfolgung der den aus den Zeitverhältnissen und der schweren politischen Situation s Seleukidenreiches erklärt. Die Kriegsverhältnisse in 1943 haben den Ver- sser verhindert, die Arbeit BICKERMANNS zu benutzen. — 1945 hat J. ı populäres Bibellexikon, *Haandbog for bibellesere*, herausgegeben.

A. S. KAPELRUD gab 1944 *The Question of Authorship in the Ezra Narrative*, heraus. Die Arbeit ist eine lexikalische Untersuchung von Ezra 7—10 d Neh 8, mit der Sprache des übrigen AT verglichen. Sein Resultat ist, ß zwischen den Partieen, welche in der ersten, und denjenigen, welche der dritten Person reden, kein linguistischer Unterschied vorliegt; aber s Ganze trägt das Gepräge der Chronistischen Kreise[1]). K. hat sich in ıigen kleineren Schriften und einer annotierten Übersetzung des Ham- ırapi-Gesetzes als ein sorgfältiger Forscher erwiesen. — 1948 hat er eine ssertation, die er für den Grad des theol. Dr. in Uppsala verteidigt hat, rausgegeben, *Joel Studies*. Das Buch ist nicht ein ganz vollständiger Kom- ıntar. K. will zeigen, daß Joel formell eine „Liturgie" ist, daß das Buch ıe Einheit ist (er opponiert gegen die Scheidung zwischen einem Pro- ıeten und einem Apokalyptiker), und daß die gewöhnliche späte Anset- ıng des Propheten nicht gerechtfertigt ist. Daneben sucht er auf Schritt und itt zu beweisen, daß die Sprache des Buches Untertöne habe, welche f die Ideen des Fruchtbarkeitskultes hinweisen. Er hält Joel für einen opheten, der wahrscheinlich mit Jeremia gleichzeitig ist. — Die Polemik s Buches gibt den Lesern den Eindruck, daß der Verfasser nicht weiß, ß auch viele neuere Forscher die Einheit des Buches befürworten. Die ıtierung des fertigen Buches wird doch ins 4. oder 3. Jahrhundert ver- ıt[2]). Bis dahin soll wohl die mündliche Tradition vorherrschend gewesen in. Das gibt aber eine gewisse Berechtigung zu fragen, ob nicht doch r Prophet selber nicht allzu fern von dieser Periode gelebt hat? Ich muß mlich auch der Kritik Recht geben[3]), die meint, daß die Frage der Ab- ngigkeit von anderer Literatur doch nicht befriedigend behandelt wor- n ist. Meines Erachtens kommt er zu leicht um *Ezekiel* herum. Und in wissen Fällen (Jeremia) nimmt K. Abhängigkeit an[4]). Man fragt mit echt, bedeutet das nicht ein günstiges Vorurteil in anderen Fällen, wo eichheit im Ausdruck vorliegt? Seine Stärke hat das Buch in lexikali- hen Untersuchungen, und er hat mit Hilfe neuerer sprachlicher Erkennt- sse in vielen Fällen mit älteren Auffassungen aufgeräumt. Besonders wert-

1) Zur Diskussion verweise ich auf das oben genannte, voraussichtlich im ıril 1949 erscheinende Buch von S. GRANILD.

2) S. 192.

3) ROWLEY, in Expos. Times. 4) S. 179 und 189 f.

voll sind natürlich die vielen Vergleiche mit Ras Schamra-Texten — eine Arbeit, die jetzt jedem alttestamentlichen Buch gegenüber gemacht werden muß. Aber es scheint mir doch oft, daß er den Hörern Joels zu viel Kenntnis der orientalischen Religionsgeschichte zumutet und zu viel Polemik gegen Fruchtbarkeitskult zwischen den Zeilen liest[1]). Mit Recht hält K. an einer wirklichen Heuschreckenplage als Veranlassung der Prophetie Joels fest[2]). Das Buch enthält viel interessantes Material und muß heutzutage den Ausgangspunkt der Diskussion über Joel bilden[3]).

Auf dem Gebiete der Philologie hat HARRIS BIRKELAND 1940 *Akzent und Vokalismus* herausgegeben. Er versucht hier, die These CANTINEAUS durchzuführen, daß der Akzent im Hebräischen ursprünglich immer auf die Pänultima fiel. Dagegen bezweifelt er, daß die These auch für das Aramäische gilt.

In der „Gemeindefakultät" ist IVAR P. SEIERSTAD jetzt Nachfolger von KARL VOLD als Alttestamentler. Seine Doktordissertation *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, wurde 1945 der Norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften von Mowinckel vorgelegt und 1946 in der Universität (Opponenten: Mowinckel und der Psychologe H. Schjelderup) angenommen. N. W. Porteous[4]) sagt am Ende seines Referats: „This book illuminates, and is illuminated by Mowinckels recent work on the prophets". Das Buch ist mit den Gesichtspunkten in dem oben genannten Werk Mowinckels von der Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten verwandt. S. kämpft gegen Gunkel und Hölscher und versucht die supranormalen psychischen Phänomene („Ekstase") zu reduzieren, indem er die Erlebnisse der Propheten als in der „transsubjektiv veranlaßten" Begegnung mit Gott begründet versteht. Diese Begegnung ist aller psychologischen Analyse unzugänglich, aber faßbar für jeden Menschen, der den Inhalt des wirklichen Gottesverhältnisses erfahren hat. Das Ekstatische wird überall als Ausdruck der rein persönlichen Erlebnisse, allen religiösen Menschen bekannt, aufgefaßt. — Man hat den Eindruck, daß S. seine Opposition zu weit in das Extrem treibt, daß die Propheten doch zu „gewöhnlichen" Gläubigen werden[5]). Aber das Buch

1) Weiteres wird in meiner Introduction, Bd. II zur Sprache kommen.

2) Gegen ENGNELL, Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, s. v. JOEL, der auch diesen Zug aus den Tammuzliturgien ableitet.

3) Ich möchte noch bemerken, daß die Weise, in der MOWINCKEL im Vorwort plaziert wird, nicht der Bedeutung MOWINCKELS für die Art der Arbeit die KAPELRUD repräsentiert, entspricht.

4) Book List of the Soc. for OT Study 1948, S. 49.

5) Vgl. die ausführliche Besprechung LINDBLOMS in Svensk Teol. Kvartalskrift 1947, S. 351—357.

ist eine tüchtige Unterstreichung der Gesichtspunkte, welche auch bei Mowinckel mit Recht hervorgehoben werden [1]).

VIII.

Schweden war im Kriege neutral, und die schwedische Theologie hat deshalb nicht die lange Isolierung mitgemacht, die für die anderen Länder des Nordens so hemmend gewirkt hat. Und die schwedischen Regierungsbehörden haben immer mehr Verständnis gehabt für die Forderungen, die die wissenschaftliche Arbeit in einem Kulturstaat stellen muß. Die Universitätsbibliotheken in Lund und Uppsala können — den Eindruck habe ich jedenfalls immer gehabt, wenn ich ein paarmal ein Semester in Lund gearbeitet habe — mit größerer Freiheit Bücher kaufen, als es jedenfalls in Dänemark der Fall ist. Das wissenschaftliche Leben ist auch rationaler organisiert. Während in Dänemark und Norwegen Doktorarbeiten von dem Verfasser in „voller Freiheit" gemacht werden, und Abhandlungen für den Grad oft unerwartet auf dem Tische der Fakultäten erscheinen, weiß man in Schweden, wer arbeitet an welchem Thema? Es gibt sogar eine Zentrale, wo kommende Dissertationen registriert werden. Ein Norweger sagte vor kurzem scherzend, daß in Schweden Dissertationen „im Mistbeet" gemacht werden. Aber es ist wohl mehr als solche Äußerlichkeit, welche zu der regen Tätigkeit der schwedischen Theologe führt. Man hat in Schweden den Vorteil, daß der weitergehende Unterricht für Fortgeschrittene organisiert ist. Nach dem gewöhnlichen cand. theol.-Examen kann der wissenschaftlich interessierte Theologe für das Lizentiatexamen weiterarbeiten, was auch den Lehrern Gelegenheit gibt, nicht nur immer Elementarunterricht zu geben. Die tüchtigen jungen Leute bekommen dadurch Gelegenheit, an der Universität weiterzuarbeiten, und der Mann, der seinen Doktor mit „Dozentenkompetenzzeugnis" gemacht hat, bekommt ein Dozentenstipendium, das ihn in den Stand setzt, mehrere Jahre als Universitätslehrer zu wirken. Wenn diese Jahre vergangen sind, und keine Professur für ihn vakant ist, ist er — wenn er nicht Pfarrer wird — in der höheren Schule Schwedens als Lektor willkommen. Dasselbe gilt übrigens auch im Falle, wo er durch seine Doktorarbeit nicht das höchste Zeugnis erreicht hat. So wird in Schweden für die Bildung der wissenschaftlichen Jugend gesorgt, während z. B. in Dänemark jedermann nach dem Examen für sich selbst sorgen muß;

---

1) Das Bestehen der „Gemeindefakultät" wird beim Lesen eines solchen Buches zum Problem. Wo ist der Unterschied von der Arbeitsweise der Staatsfakultät? — Zu Seierstads Buch vgl. auch Mowinckels Besprechung, Ektatisk innslag i profetenes oplevelser, Norsk Teol. Tidsskrift 1948, S. 129 ff.

und wenn man nicht zu den wenigen gehört, die ein Stipendium bekommen, muß man sich als Pfarrer durchschlagen und seine Freistunden — wenn man solche hat, was in den Städten selten der Fall ist — für notdürftige Studien verwenden.

Professor Sven Herner, der in Lund als Emeritus lebt, hat während des Krieges zwei Abhandlungen veröffentlicht. In der ersten (1941), *Die Natur im AT*, hat er alles was das AT über Himmelskörper, Wasser, Berge, Steine, Pflanzen und Tiere zu sagen hat, sorgfältig und übersichtlich zusammengestellt. Das Thema des zweiten Buches lautet: *Sühne und Vergebung in Israel* (1942). Die Arbeit gliedert sich natürlich in drei Teile, die Anschauungen der vorprophetischen, der prophetischen und der gesetzlich bestimmten nachexilischen Zeit. Auch dieses Buch ist eine klare Übersicht über das Material, und beide sind dem auf diesen Gebieten Arbeitenden sehr nützliche Hilfsmittel. H.s Nachfolger, Johannes Lindblom, seit 1946 auch Emeritus, hat sich während des Krieges besonders mit dem Buche Hiob beschäftigt. 1940 erschien sein *Boken om Job och hans lidande*, in welchem alle Probleme des Buches ausführlich untersucht werden, auch sein Verhältnis zur ganzen Weltliteratur, besonders zu „Faust", auch seine Stellung als Kunstwerk und Kulturdokument. Das Buch ist dadurch nicht nur ein Zeugnis von Lindbloms fachmännischer Tüchtigkeit als Alttestamentler, sondern auch von der ungewöhnlichen Breite und Tiefe seiner humanistischen Bildung. Er schreibt leicht und kann seine Leser festhalten. Das Buch ist deshalb nicht nur dem Fachmann, sondern sicher auch dem literarisch interessierten Publikum nicht nur zugänglich, sondern genußreich. Das Buch ist jedem auf diesem Gebiete Arbeitenden unentbehrlich als *die* Einleitung zum Buche Hiob. — Die schwierigen Kompositionsfragen hat L. in einer französisch geschriebenen Arbeit, *La composition du livre de Job* (1945), untersucht. L. gibt als Resultat die folgende Geschichte des Materials im Hiobbuch: Eine *edomitische* Geschichte erzählte von dem frommen Hiob, seinem Glück und seinem Unglück, seiner Geduld und Treue, von dem Besuch seiner Freunde, welche Gott tadeln wegen seiner Behandlung des Gerechten, während Hiob Gott verteidigt. Der Gott Hiobs lobt seinen Diener und tadelt die Freunde. Hiob opfert ein Sühnopfer für die Freunde, wird von Gott belohnt. Zuletzt werden seine Töchter gepriesen. Diese Legende ist dann von israelitischen Erzählern modifiziert worden. Sie haben die Episode vom *Satan*, von der *Krankheit* Hiobs, und von der Versuchung seitens seiner Frau eingefügt. Weiter gehören ihnen Hiobs Fürbitte für die Freunde und seine Rehabilitation, die Erzählung am Schluß von dem Besuch seiner Familie, von seinem Gastmahl und den Gaben, die er erhält. Diese Tradition hat auch den Namen *Jahwe* eingefügt. Die so modifizierte Legende wurde dann von dem Dichter des Prologs zum Ausgangspunkt

einer Diskussion über das Leiden des Frommen im Verhältnis zur Gerechtigkeit Gottes benutzt. Die *Elihureden, Kap. 26*, die Gedichte von *Behemoth* und *Livjatan*, samt 40 6—14 und 42 1–6, wurden später sukzessiv eingefügt. Über das viel diskutierte Problem, das Verhältnis zwischen mündlicher Tradition und literarischer Fixierung bemerkt L. S. 34: „On a posé la question de savoir si l'auteur du poème a connu l'histoire en prose sous une forme déja écrite ou si elle lui est parvenue seulement par la tradition orale. Cette question n'est pas importante, car une narration tout à fait stéréotypée dans la tradition orale ne diffère point, à l'égard de la forme, d'un document écrit. L'histoire édomite a sûrement été transmise aux Israélites sous une forme orale. On ne peut pas répondre avec certitude à la question de savoir si elle a été mise par écrit ou non, dès les temps anciens, en terrain hébreu". L. meint, daß 42 7 es wahrscheinlich macht, daß der Dichter die Legende in einer schriftlichen Form vor sich hatte, an die er sich gebunden fühlte in formeller Hinsicht. Es kann aber nicht mit Sicherheit entschieden werden.

Mit den Hiobstudien L.s hängen zusammen seine Spezialuntersuchungen über *Job and Prometheus, A comparative Study*[1]), eine Vorarbeit zu S. 203 ff., in Boken om Job och hans lidande; weiter „*Ich weiß, daß mein Erlöser lebt*". *Zum Verständnis der Stelle Hiob 19* 25—27[2]), in welcher er den Ausdruck *zār* (V. 27) als Bezeichnung von dem „Dämon in Gott, dem bösen Feind, dem grimmigen Peiniger in Gott" deutet. Das „Gott schauen" der Stelle ist Ausdruck der Hoffnung, daß Gott sich als Verteidiger Hiobs erweisen wird, indem er ihn von der Krankheit befreit und mit *schālōm* und *berākā* voll ausstattet. Dadurch erscheint Gott nicht mehr als „Fremder", sondern als Freund Hiobs. Es ist also keine *Auferstehungshoffnung* hier ausgedrückt. Schließlich gehören zu dieser Reihe von Schriften L.s Abhandlung über *Ps. 49*[3]) und *Joblegenden traditionshistorisk undersökt*[4]).

Aber wir sind damit mit diesem produktiven Verfasser nicht fertig. Seine Hiobstudien haben auch in populären Artikeln Spuren hinterlassen. Die

1) In der Festschrift für Martin P. Nilsson (*ΔΡΑΓΜΑ*, Martino P. Nilsson A. D. IV Id. Iul. Anno MCMXXXIX dedicatum), S. 280 ff.

2) In Studia Theologica ed. Ordo theologorum universitatis latviensis, Rigae 1940, S. 65 ff.

3) In Horae Soederblomianae, 1944, wo gezeigt wird, daß V. 16 nicht von der Auferstehung handelt, sondern von der Rettung vom Tode, indem die Gottlosen durch eine Katastrophe vernichtet werden (vgl. dazu Lindbloms Rezension von J. J. Stamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel (Svensk Teol. Kvartalskr. 1947, S. 357 ff.).

4) Svensk Exeg. Årsb. 1940, S. 29 ff. (eine Vorarbeit zu der französischen Abhandlung).

vornehme Festschrift, die er 1947 bei seinem Rücktritt von seiner Professur und dem Rektorat der Universität Lund erhielt[1]), enthält eine ausführliche Bibliographie seiner Arbeiten, die an Zahl mit denen Mowinckels wetteifern. Es werden hier verschiedene kleinere Abhandlungen genannt: *The Old Testament in the Christian Church*[2]) und *Gamla Testamentet i urkristendomen*[3]); *The Character of the Prophetic Literature*[4]); *Bemerkungen zu den Psalmen I*[5]); *Ett bibelspråks historia* (über Deut. 33 25 in der schwedischen Bibel)[6]); *Ecstasy in Scandinavian Christianity*[7]). — Im Zusammenhang mit dem 400-Jahrsjubiläum der schwedischen Bibelübersetzung 1941 schrieb er eine Studie über die Psalterübersetzung von 1560[8]). Mit Ausgangspunkt in der Debatte vom Kirchenbegriff[9]) gab er 1943 heraus: *Ekklesia. En biblisk studie till belysning av kyrkoproblemet*[10]). Seine humanistischen Interessen pflegt er in *Människovärdet i bibeln*[11]) und in dem schönen Buch: *Tegnér och bibeln*, das er als Rektor der Universität anläßlich der Hundertjahrsfeier des Todes des Dichters Esaias Tegnér 1946 herausgab, eine feine Studie über das religiöse Leben und die Schwermut des großen Humanisten und Bischofs. Dazu kommt eine Fülle von Rezensionen und Reden, z. B. die Gedächtnisrede auf den 1946 verstorbenen Religionshistoriker Efraim Briem. Zusammen mit dem Kirchenhistoriker in Lund H. Pleijel, hat er 1943 *Observationes Strengnenses* herausgegeben[12]) eine Revisionsarbeit an der Bibelübersetzung Schwedens vom Jahre 1600—1601.

Der eben genannte Religionshistoriker Efraim Briem, Nachfolger von Edv. Lehmann, hat in seiner Professorzeit viel auf vielen Gebieten geschrieben. Er arbeitete ursprünglich mit altorientalischen Fragen. Nach seinem Tode hat Dr. Åke Ohlmarks einige nachgelassene Entwürfe Briems unter dem gemeinsamen Titel, *På trons tröskel*, herausgegeben. Sie behan-

---

1) Svensk Exeg. Arsbok 1947 ist ihm gewidmet.
2) The Expos. Times 1939—40, S. 374.
3) Svensk. Exeg. Arsbok 1941, S. 23 ff.
4) Expos. Times 1940/41, S. 126 ff.
5) ZATW 1942/43, S. 1 ff.
6) Kyrkobygge och kärlekstjänst (1944), S. 30 ff.
7) Expos. Times 1946, S. 236 ff.
8) Psaltaren 1560 (Studier till 1541 års bibel, 3. Lunds Universitats Arsskrift, N. F. Avd. 1. Bd. 38, Nr. 6).
9) En bok om kyrkan, av svenska teologer (1943); Den nya kyrkosyner (1945).
10) Auch dänisch übersetzt: Kristendom og Kirke (1944).
11) Arsbok för kristen humanism 1943, S. 11 ff.
12) Samlingar och studier till svenska kyrkans historia 5.

eln meist die Religion der Primitiven, besonders der Australier, in einer daren und übersichtlichen Weise. Das Buch enthält auch hie und da Anätze einer wertvollen Würdigung der Auffassungen, die wir später bei der Besprechung der sogenannten „Uppsala-Schule" kennenlernen werden[1]).

Unter den Doktoren aus der Fakultät Lund, welche sich der Exegetik gewidmet haben, steht voran ERIK SJÖBERG, der Verfasser des bekannten Buches: *Gott und die Sünder im palästinischen Spätjudentum* (1939), eine Untersuchung (Dissertation) des Verhältnisses von Gott und Mensch in der rabbinischen, apokryphen und pseudepigraphischen Literatur[2]). Nach Ablauf seiner Dozentenzeit ist S. jetzt im Dienst der Schule, aber er hat inzwischen eine quantitativ nicht geringe, qualitativ sehr tüchtige Produktion, meist auf dem Gebiete des NT (Jesusforschung) und des Rabbinismus, hinter sich. Seine größte Arbeit seit der Dissertation ist eine Studie, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (1946). S. betrachtet die Bilderreden als ein unabhängiges Ganzes mit wenigen sekundären Einschüben und gibt als *terminus ad quem* 70 n. Chr. an, näher bestimmt plaziert er das Buch in der Zeit der ersten Procuratoren. Der Menschensohn wird nicht als irdischer Messias, sondern ausschließlich als himmlisches Wesen beschrieben. Auch ist er nicht als Davidide bestimmt, wenn auch die Bezeichnung Messias ein paarmal von ihm gebraucht wird. Auch mit dem orientalischen *Urmenschen* wird der Menschensohn verglichen, aber S. findet auch hier wichtige Unterschiede, obwohl er einen Einfluß von dieser Seite annimmt. Über die schwierige Stelle 71 14 urteilt er, daß die Erhöhung Henochs zum Menschensohn sich weder wegdeuten[3]) noch textkritisch entfernen läßt[4]). Ob Kap. 71 ursprünglich oder später hinzugefügt ist, ist ohne eigentliche Bedeutung, denn der eventuelle Interpolator kann so wenig wie ein ursprünglicher Verfasser der Bilderreden inklusive Kap. 71 damit gemeint haben, daß er durch Kap. 71 das vorher von dem Menschensohn Gesagte aufhebe. Entweder muß demnach ein Inkarnationsgedanke oder ein Erhöhungsgedanke vorliegen. S. argumentiert für das letztere Verständnis: Kap. 71 schildert „nicht die Rückkehr eines inkarnierten himmlischen Wesens in seinen Ursprung, sondern die Erhöhung und Verwand-

1) Der Herausgeber, OHLMARKS, kündigt in den Noten das Erscheinen eines eigenen Werkes, *Världens religioner*, an. Durch Anfrage bei dem Verlag habe ich erfahren, daß diese Arbeit erst im Herbst 1949 erscheinen kann, sogar frühestens.

2) Vgl. das Referat und die Würdigung von JOHANNES PEDERSEN in der Book List of the Society for OT Study 1946.

3) Gegen MOWINCKEL, Norsk Teol. Tidsskr. 1944, S. 57—69, vgl. S. 194 und Anm. 22.

4) Gegen H. APPEL, Die kompos. des äth. Hen., S. 43 ff., und CHARLES

lung eines Menschen in ein himmlisches Wesen". — Auf den zentralen alttestamentlichen Gebieten hat S. nur kleinere Aufsätze veröffentlicht. In *En bok om bibeln* (1947)[1]) hat er eine glänzende Übersicht über alttestamentliche Religionsgeschichte geschrieben im Anschluß an eine Behandlung des Problems: *Israels religionshistoria och Guds uppenbarelse i gamla testamentet*, und in der Festschrift für Lindblom findet man eine Studie zu Jes 1 18, wo er eine „evangelische" Deutung des umstrittenen Wortes versucht[2]).

Auf dem eigentlichen alttestamentlichen Gebiet arbeitet Dr. Gillis Gerleman. Seine Dissertation (1942) behandelt den Propheten *Zephanja*[3]). Es ist eine vorwiegend textkritische Untersuchung im Stile Nybergs[4]), eine sorgfältige und wohltemperierte Kollation der Textzeugnisse, die, wie man erwarten konnte, zum Vorteil des TM ausfällt. Es wird eine Übersetzung des angenommenen Textes gegeben, und die drei Hauptversionen, ihre Eigenart und Arbeitsmethode werden beschrieben. Die literarkritische Untersuchung ist schwächer, form- und stilgeschichtliche Arbeit wird nicht viel benutzt. Das Buch Deut wird als Produkt kultprophetischer Kreise in Jerusalem betrachtet, Zephanja als Schüler von Jesaja, der gegen solche Kreise opponiert, aber nicht so scharf als es scheinen konnte. Er ist nämlich selbst von nationalistischen Gedankengängen der Kultpropheten beeinflußt. Eine Verbindung mit den Skytheninvasionen wird abgelehnt.

Die überwiegend philologischen Interessen und Fähigkeiten G.s spiegeln sich in den übrigen Arbeiten dieses Forschers ab. Er hat 1946 zwei Heftchen einer Reihe, *Studies in the Septuagint*, veröffentlicht: *I, Book of Job*, *II, Chronicles*[5]). Er gibt eine gute Schilderung der Arbeitsweise der Übersetzer, die nicht nur ihre sprachliche, sondern ihre ganze geistige Einstellung dem hebräischen Texte gegenüber charakterisiert. Der griechische Hiob wurde als eine Bearbeitung für griechische Leser geschrieben. In der Wiedergabe des Dialogs erscheinen die Reden der Freunde ganz anders als im hebr. Text. Die gerechte Vergeltung ist ihnen nicht Dogma, sondern Gegenstand der Hoffnung. Hiob wird als Märtyrer beschrieben, und das Buch hat dabei die Auffassung der Kirche von Hiob als Märtyrer erhalten. Der Auferstehungsgedanke ist auch vertreten. Die äthiopische Übersetzung geht

1) *En bok om Bibeln*, av Ragnar Bring, Anton Fridrichsen, Hjalmar Lindroth, Olof Linton, Andres Nygren, Erik Sjöberg (1947), behandelt alle Probleme der „Bibelfrage" in mustergültiger Weise.

2) „Om edra synder äro blodröda . . ." Till tolkingen av Jes 1 18 (Svensk. Exeg. Arsbok 1947, S. 309 ff.).

3) *Zephanja, textkritisch und literarisch untersucht* (1942).

4) In Studien zum Hoseabuche (1935).

5) Das dritte Heft, Proverbs, war beim Abschluß meines Manuskripts noch nicht erschienen.

uf diesem Wege weiter. Also ist der griechische Hiob ein echt hellenistiches Werk, wahrscheinlich aus der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. — Die Untersuchung über *Chron* verwirft die Theorie von GROTIUS, daß Paraipomena eigentlich die Übersetzung Theodotions sei. Die Verwendung des Textes bei Eupolemos führt zu einer Datierung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. G. beschreibt die griechische Sprache des Buches als von ägyptischer Verwaltungssprache gefärbt und auf Verhältnisse des Ptolemäischen Hofes im 2. Jahrhundert hinweisend. Weiter wird die phraseologische und lexikalische Verwandtschaft mit dem griechischen Pentateuch hervorgehoben, wahrscheinlich von der Synagogenverlesung des letzteren verursacht, weil Haftaren-Texte dadurch angesteckt wurden. Im Verhältnis zu Kön zeigen die beiden griechischen Texte weitgehende Übereinstimmungen, entgegen dem Verhältnis der Bücher im hebr. Text. Es liegt also wahrscheinlich eine bewußte Harmonisierung vor.

In *Bulletin de la Société Royale de Lettres de Lund* (IV, S. 79 ff.) hat G. eine archäologische Studie, *Contributions to the Old Testament Terminology of the Chase*, veröffentlicht. Das Originellste in dieser fleißigen Arbeit ist die Deutung von *paḥad* als dasselbe wie das Lateinische *formido*. In der Festschrift für Lindblom finden wir eine Abhandlung, *Hesekielbokens Gog*[1]). Hier wird — nach einer Spur in dem samaritanischen Pseudepigraphen Asatir — *Gog* auf die Bileamweissagung Num 24 7, wo der samaritanische Pentateuch für Agag *Gog* liest, zurückgeführt, vgl. auch die Lesart der Septuaginta. G. zeigt, wie Bileam früh bei den Juden eine legendarische Figur geworden ist, und vermutet, daß auch das Buch Hesekiel von dieser Tendenz beeinflußt gewesen ist. In Hes 38—39 werden eine Reihe Berührungen sprachlicher Art mit der Bileamperikope namhaft gemacht, was diese Vermutung wahrscheinlicher macht. Die Schwierigkeit ist aber, daß Gog nicht im masoretischen Texte bezeugt ist. Hier wird Agag gelesen. In diesem Zusammenhang verweist G. aber mit Recht auf die Forschungen PAUL KAHLES über die Vorgeschichte des masoretischen Textes, besonders auf seine Annahme, daß der Samaritanus ein Vulgärtext ist, kein sekterischer Text, sondern ein alter, allgemein verwendeter Text[2]). G. weist aber darauf hin, daß wir im AT selbst Zeugnisse eines Vulgärpentateuchtextes vom Typ Samaritanus haben. Pentateuchzitate in späteren alttestamentlichen Schriften zeigen nämlich — z. B. in den ersten Kapiteln der Chronik — Lesarten, welche vom MT abweichen, aber mit dem Samaritanus übereinstimmen[3]). Ein besonders schlagendes Beispiel ist Jer 48 45,

1) Svensk Exeg. Arsbok 1947, S. 148 ff.

2) P. KAHLE, Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes (Theol. Stud. und Krit. (1915), S. 399 ff.).

3) GERLEMAN wird wahrscheinlich bald seine „synoptische Studien" im alt-

wo Num 24 17 in einer dem Samaritanus verwandten Fassung zitiert wird. — Dies stützt die Annahme, daß Hes 38—39 ihren *Gog* aus einem dem Samaritanus nahestehenden Text geschöpft haben. Dadurch wird auch der Gog-Abschnitt beleuchtet. Er baut auf den Bileamsprüchen in derselben Weise wie spätere Eschatologie. Die Kapitel sind nicht echt prophetische Worte, von einer konkreten Situation geprägt. Sie sind „gelehrte", reproduzierende Literatur, vgl. 38 17, 39 8.

G. ist überhaupt ein tüchtiger Philologe, vielleicht auch ein Mann der „Filigranarbeit". Aber seine Studien in den alten Texten und Übersetzungen bewegen sich auf einem Gebiet, das in der Zukunft den Forschern viele Aufgaben stellen wird. Noch sind alle Folgerungen aus Kahles epochemachenden Forschungen nicht gezogen.

Noch drei Lundenser Dissertationen müssen hier genannt werden. Zuerst ein Werk, das die ganze Periode des AT, des Spätjudentums und des Urchristentums umspannt: N. Johansson, *Parakletoi*, Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und im Urchristentum (1940). Hier werden vor allem die Probleme der Ebed Jahwe-Lieder, des parallelen Materials in der Henochliteratur, und die Anschauungen von Fürbittern im NT untersucht. — Henning Fridriksson hat in: *‚Jahwe als Krieger', Studien zum alttestamentlichen Gottesbild*, das von dem Titel umfaßte alttestamentliche Material gesammelt und systematisiert (1945). Und Samuel Nyström hat in: *Beduinentum und Jahwismus, Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum AT* (1946), zu zeigen versucht, wie der Jahwismus trotz seiner Bevorzugung der Wüstenideale und seiner Opposition gegen Kanaan und all dessen Wesen auch gegen den Hochmut und die Selbstgenügsamkeit der Beduinen kämpfte. Johnson [1]) hat richtig hervorgehoben, daß das Werk die neueren Kenntnisse der kanaanäischen Kultur nicht genügend berücksichtigt hat, während er über das Beduinentum sehr stark mit Darstellungen der neueren und verhältnismäßig neueren Zeit arbeitet. Überhaupt ist mein Eindruck, daß der Verfasser etwas zu stark mit Hilfe von Werken, welche als Handbücher betrachtet werden müssen, arbeitet [2]).

Wenn ich dann zu Werken aus der Universität *Uppsala* übergehe, komme ich auf dasjenige zu sprechen, was in den letzten Jahren wohl vor allem die Aufmerksamkeit auf Skandinavien gezogen hat. Es ist eine bekannte

testamentlichen Text veröffentlichen. Was ich davon in Korrektur (bei seiner Bewerbung um die Professur in Lund nach der Emeritierung Lindbloms 1946 gesehen habe, war überaus interessant.

1) Book List of the Society for OT Study 1947.

2) Die Besprechung in *Bibliotheca Orientalis IV, 5*, 1945, S. 115—16 scheint mir doch reichlich scharf.

Sache, daß in den letzten Jahren viele interessante, man kann mit Recht auch sagen, hervorragende Werke aus dem Kreise der Religionshistoriker und Alttestamentler — und vergessen wir nicht: der Neutestamentler — dieser ältesten nordischen Hochschule hervorgegangen sind. Man spricht jetzt schon von der „Uppsala-Schule", indem man ein gewisses gemeinsames Gepräge unter den Forschern hier findet. Aber was vorher geschildert worden ist zeigt doch wohl, daß auch anderswo Vieles und Bedeutendes geleistet worden ist.

Sie haben die Voraussetzungen, welche am Eingang dieser Übersicht genannt wurden. JOHANNES PEDERSEN spielt für sie eine große Rolle, weniger dagegen GRÖNBECH, meist wohl indirekt, während sie auch MOWINCKEL unter ihre geistigen Ahnen rechnen müssen. Dazu kommt vor allem NYEBRG, dessen Forschungen über die mündliche Tradition für sie viel bedeuten, während auf der anderen Seite Nyberg selbst sich etwas kritisch verhält, wie es auch mit Mowinckel der Fall ist. Aber schließlich kommt dazu ein sehr wichtiger Einschlag „westlicher Einflüsse", die „Schule", welche Nyberg einst charakterisiert hat als diejenige, welche durch die Namen HOOKE, BLACKMAN, OESTERLEY, HOCART u. a. gekennzeichnet wird und dessen kanonische Schriften die von Hooke herausgegebenen Sammelwerke, *Myth and Ritual* (1933) und *The Labyrinth* (1935) sind. Hier sucht man die alte vorderasiatische Religion unter einem einheitlichen kultgeschichtlichen Aspekt zu sehen. Der *Ritus* ist das primäre, der *Mythus* kann nur verstanden werden als integrierendes Element des Ritus und hat seinen ganzen Inhalt von diesem letzteren [1]). Das rituelle System der vorderorientalischen Religion wird von einem großen Komplex von Ritus und Mythus beherrscht, dessen zentrale Figur der *sakrale oder divine König* ist. Für diesen Komplex gilt es, das rituelle Schema, „*pattern*", festzustellen, das mehr oder weniger vollständig allen vorderorientalischen Religionen zugrunde liegt, auch der israelitischen. Dies „pattern" hat das ganze religiöse Leben geprägt, indem das „Muster" „disintegriert" und „demokratisiert" worden ist. Die kultischen Vorstellungen sind von ihrem Zusammenhang gelöst und in anderen Zusammenhängen verwendet worden [2]), und vor allem ist

1) Vgl. GRÖNBECH, z. B. in Illustreret Religionshistorie, ed. JOHANNES PEDERSEN (1948), S. 58.

2) Eigentlich ist es dieser Prozeß, welchen MOWINCKEL, Psalmenstudien II, S. 200 schildert, wenn er gegen die landläufige Meinung, Deuterojesaja sei die Voraussetzung der Thronbesteigungspsalmen, opponiert und das Gegenteil dadurch beweist, daß die Hauptgedanken sich in den Psalmen als organische und ursprüngliche Teile des Thronbesteigungsmythus — und nur so — erklären lassen, während sie bei Deuterojesaja nicht so organisch verbunden vorliegen. — Vielleicht ist dies nicht ganz richtig. Deuterojesaja steht vielleicht dem „pat-

das ursprünglich dem König vorbehaltene Ritual „gewöhnlichen Privatleuten" zugänglich geworden — ein auch in anderen Kulturen wahrzunehmender Vorgang.

„*Das sakrale Königtum*" ist der eine Hauptpunkt in den Voraussetzungen dieser Forscher. Der andere ist „*Der Hochgott*". Diese Idee wurde bekanntlich von ANDREW LANG in Opposition gegen das gewöhnliche Tylorsche Evolutionsschema in die Religionswissenschaft eingeführt, an Stelle des anfänglichen „Animismus". Lang fand diese Vorstellung von einem „deistisch" aufgefaßten Schöpfergott bei vielen Naturvölkern, und dieser Ansatz wurde von W. SCHMIDT in seiner Theorie vom *Urmonotheismus* der Naturvölker weiterentwickelt. In Schweden wurde diese Theorie von SÖDERBLOM ausführlich behandelt in seinem Werke: *Gudstrons Uppkomst* (1914) [1]). Er hob besonders hervor, daß der Hochgott „*Kulturheros*" ist, aber zugleich *deus otiosus*. „Hochgott' und „Kulturheros" scheinen aber in Uppsala jetzt auseinandergehalten zu werden, und auf der anderen Seite werden eine Reihe anderer Züge hervorgehoben. Der Hochgott wird als Himmelsgott (Personifikation des Himmels), atmosphärischer Gott und Gott der Fruchtbarkeit geschildert. Oft werden andere Götter als „Absplitterungen" von „Aspekten" des Hochgottes erklärt.

Eine dritte Voraussetzung religionsgeschichtlich-methodischer Art ist der „*Antievolutionismus*" der tonangebenden Forscher der hier behandelten Gruppe. Das heißt nicht, daß man überhaupt die Denkkategorie der Evolution verwirft. Das zeigt die oft wiederkehrende Wendung, „Entwicklung" und Verbindungen, in welchen dieses Wort vorkommt. Was man verwirft ist das „evolutionistische Schema", das man in älteren Darstellungen zu finden meint, daß die Religion sich „entwickelt" hat aus der Magie durch bestimmte Stadien („Manaismus", „Animismus", „Polydämonismus", „Polytheismus") bis zum höchsten Stadium, „dem ethischen Monotheismus" [2]).

Ehe ich zur Besprechung der Werke dieser „Schule" übergehe, möchte ich eins ganz deutlich sagen. Die ganze Diskussion über die uppsaliensischen

---

tern" näher, als MOWINCKEL gesehn hat. Aber sein Vorgehen illustriert, was mit „Disintegration" gemeint ist.

1) S. 109 ff., Deutsche Ausgabe 1916, S. 114 ff.

2) Obige Darstellung der religionswissenschaftlichen Voraussetzungen spezieller Art der modernen Uppsaliensischen Forschung auf diesen Gebieten basiert zum großen Teil auf der Darstellung in MOWINCKELS Rezension von WIDENGRENS wissenschaftlichem Hauptwerk, *Religionens värld*, Norsk Teol. Tidsskr. 1946, S. 181 ff. Die Rezension enthält eine Kritik der Aufstellungen WIDENGRENS, die sowohl das Richtige gut hervorhebt, als auch eine Kritik, welche viel Beachtenswertes ausführt.

Aufstellungen ist ein Zeugnis des Ernstes, mit welchem sie aufgenommen worden sind. Selbst Kritik und Widersprüche — und es hat daran nicht gefehlt — sind Ausdruck davon, daß das, was hier geleistet worden ist, etwas wirklich Bedeutendes und Bedeutungsvolles ist. Wir haben viel Nützliches von ihnen gelernt, und wir sind sicher, daß noch vieles zu lernen ist. Aber es muß erlaubt sein, hie und da zu dissentieren, ohne daß dies als persönlicher Angriff aufgenommen wird. Die Weise, in welcher z. B. Widengren andere schwedische Religionsgeschichtler behandelt hat[1]), hat in Schweden berechtigte Reaktionen ausgelöst. Aber ich möchte vor allem hier zu Anfang ohne Vorbehalt meine Bewunderung aussprechen, über die Gelehrsamkeit, die Frische der Gesichtspunkte, die philologische Tüchtigkeit, die Begeisterung und die Energie, mit welcher hier geschrieben wird. Es ist doch viel Richtiges gefunden worden, m. E. besonders auf dem Gebiete des „cultic pattern" und des sakralen Königtums. Man sieht das am besten, wenn man die Uppsalienser mit ihren Kritikern vergleicht. Ich denke z. B. an FRANKFORTS *Kingship and the Gods* (1948)[2]). F. betont mit Recht die Unterschiede der Kulturbereiche Ägypten und Mesopotamien, auch in der Frage der Königsideologie. Seine Darstellung des Unterschiedes ist ohne Zweifel richtig: Pharao ist inkarnierter Gott, der assyrische und babylonische sakrale König ist ein „großer Mensch" (sumerisch LU GAL), ein Sterblicher, der von den Göttern erwählt wird, auf Erden ihr Regiment zu führen. Mit einer Ausdrucksweise, die ich A. R. Johnson verdanke, könnte man sagen, in Ägypten haben wir das divine, in Mesopotamien das sakrale Königtum. Und gewiß könnten noch mehr Unterschiede hervorgehoben werden (*vide Frankfort*). Auch in Uppsala gibt man zu, daß das „cultic pattern" eigentlich eine Abstraktion ist. Wir kennen es nirgends vollständig, sondern nur in verschiedenen Ausprägungen, welche am häufigsten fragmentarisch sind. Aber ebenso wie man jetzt von einer Europäisch-Amerikanischen Kultur reden kann, welche in den in die Augen fallenden Hauptzügen einheitlich ist, und ebenso wie wir von einer gewissen rituellen Einheit hinter, sagen wir, den lutherischen Ritualen reden können, so auch im alten Vorderen Orient. Die Gefahr des „Panbabylonismus" droht immer, wenn eine neue Entdeckung junge Entdecker verleitet, die Ähnlichkeiten zu überbetonen. Aber es ist doch etwas Richtiges darin[3]). Nur Gleich-

1) In einer Übersicht über schwedische Religionsforschung in „Ord och Bild" vor ein paar Jahren.

2) Vgl. meine Rezension, Dansk Teol. Tidsskr. 1948.

3) In diesem Sinne bitte ich, die Kritik an *Einzelheiten*, die ich geübt habe, z. B. in meinen Büchern, Det sakrale Kongedömme (1945) und Messias — Moses redivivus — Menschensohn (1948), zu verstehen, auch in meiner Introduction.

schaltung wollen wir nicht. Wir wollen auch das Recht der Mannigfaltigkeit in dem „pattern" unserer nordischen Wissenschaft behaupten.

Der schwächste Punkt in den „Dogmen" der Uppsala-Schule ist meines Erachtens — nach Beobachtung der in der Diskussion hervorgehobenen Gesichtspunkte — die Theorie von dem *Hochgott*. Wie oben bemerkt, hat hier Mowinckel sehr eingehend die Theorie kritisiert. Aber auch bei E. Briem[1] sind beachtenswerte, wohl abgewogene Betrachtungen über das Thema zu finden. Der Begriff des Hochgottes wird — z. B. in Widengrens Arbeit *Hochgottglaube im alten Iran* von 1938, wo in einer ausführlichen Einleitung die Hochgötter vieler Gegenden der Erde geschildert werden — so schillernd und mannigfaltig, daß eigentlich nur die Vorstellung des höchsten Gottes eines Pantheons übrig bleibt[2]).

Widengrens Arbeiten aus der hier behandelten Periode sind: seine Studie über *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*[3]); seine ausführliche Rezension von Engnells Dissertation[4]), in Religion och Bibel 1943: *Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter*; *Till det sakrala kungadömets historia i Israel*, in Horae Soederblomianae I, fasc. III (1947); *Religionens värld*, Religionsfenomenologiska studier och översikter (1945); *Religionens ursprung* (1946)[5]).

Die Werke, welche das meiste Aufsehen erregt haben, sind wohl aber Engnells Dissertation, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943), *The text II K from Ras Shamra*[6]), und seine kurze Einleitung

---

1) In dem oben S. 312 genannten posthumen Buch, På trons tröskel, S. 22 ff., 40 ff., u. ö., Mowinckel, vgl. oben, S. 317, Anm. 2, vgl. auch mein Det sakrale kongedömme, S. 33, mit Anm., und Kaj Barr, Principia Zarathustrica, in: Öst og Vest, Afhandlinger tilegnede Arthur Christensen 1945, S. 135.

2) Dasselbe ist deutlich bei dem Gebrauch des Wortes bei Sjöberg, in: En bok om Biblen, av Ragnar Bring, usw., S. 117, wo Sjöberg sich mit gewöhnlicher Nüchternheit gegen die Theorie des Urmonotheismus reserviert; vgl. auch O. E. Ravn, in: Illustreret Religionshistorie, red. von Johannes Pedersen (oben, S. 10 f.), S. 135.

3) I Festskrift utgiven av teologiska fakulteten i Uppsala (1941); vgl. Book List of the Society for Old Testament Study 1946, S. 54.

4) Vgl. unten.

5) Zu den beiden letzteren verweise ich auf Mowinckels, oben S. 318 genannte Rezension und auf Rowleys Referat von Religionens värld in: Book List . . ., S. 46, 54. Zu der Arbeit in Horae Soederblomianae 1947, vgl. meine Bemerkungen: Messias — Moses redivivus — Menschensohn, S. 80 (in den Nachträgen).

6) Die Arbeit besitze ich in einem Sonderdruck, der als aus Religion och Bibel (1944) stammend bezeichnet wird. In dem Jahrgang 1944 findet sie sich

amla testamentet I, en traditionshistorisk inledning. Von kleineren Abndlungen kommen dazu vor allem die von ihm verfaßten alttestamentchen Artikel in dem oben genannten Svenskt Bibliskt Uppslagsverk. Überl begegnet man hier dem Scharfsinn und der weiten Belesenheit E.s und iner lebendigen Darstellung. In seiner Besprechung der Dissertation in vensk Exegetisk Årsbok 1944 [1]) hat Johannes Pedersen Engnell weithin igestimmt und nur gegen D.s Deutung der Krt-Texte Reservationen geacht, sowie gegen die Neigung der Identifikation von Göttern Bedenken ltend gemacht. In seiner Spezialuntersuchung der Krt-Texte hat E. dann ine Theorien zu erhärten versucht, meines Erachtens mit einigem Erfolg [2]). as am wenigsten gelungene Werk E.s ist m. E. die kleine, bisher unvollndete Einleitung. Es hat alle seine guten Eigenschaften, aber auch viele edenkliche Seiten. Wissenschaftsgeschichtlich ist das Buch — als Einhrung für Anfänger — nicht sehr instruktiv. E.s Entdeckerfreude scheint n oft dazu zu verleiten, seine neuen Erkenntnisse auf dem Hintergrund er dunklen Zeit der Unwissenheit der Vorgänger aufleuchten zu lassen [3]). ı der Pentateuchkritik geht E. neue Wege, indem er — auf die Theorien oths [4]) und vor allem Johannes Pedersens fußend —, den Pentateuch nter dem Gesichtspunkt der Traditionsgeschichte sehen will. Er verwirft ie übliche Quellenscheidung, und betrachtet „P" als den letzten „Tranten" der verschiedenen heterogenen Traditionskomplexe, welche er nicht ı „Schichten" kombinieren zu können meint. Es ist natürlich auch hier iel Beachtenswertes [5]). Aber bis auf weiteres kann ich nicht in der Frage er Literarkritik contra Traditionsgeschichte E.s „Entweder-Oder" zustimen. Übrigens wird das Buch vom Verfasser selbst als etwas Vorläufiges

---

ber nicht. Es gehört zu den *Mélanges* JOHANNES PEDERSEN (Horae Soederlomianae, fasc. I, 1944).

1) S. 71 ff.

2) Vgl. meine Bemerkungen, Messias — Moses redivivus — Menschensohn, . 27.

3) An ein paar Stellen in meiner Introduction I habe ich Beispiele davon egeben (S. 96, Anm. 1, S. 101, Anm. 1); vgl. auch MOWINCKEL, Prophecy nd Tradition, S. 5 ff.

4) Überlieferungsgeschichtliche Studien I.

5) Ich möchte hier meiner Behandlung der Frage in dem zweiten Band meiner ntroduction nicht vorgreifen. Ich halte trotz allem, was ich von ENGNELL nd NYBERG) in dieser Frage gelernt habe, doch daran fest, daß die Traditionsomplexe auch zu größeren Einheiten, „Schichten" oder „Schulen" zu verinden sind. Aber die „Dissektionsfreude" der älteren Literarkritik war mir hon vor der Bekanntschaft mit ENGNELL vergangen (vgl. die dänische Ausabe meiner Introduction, Indledning til det gamle Testamente (1941) I, S. 31, 2, 38).

bezeichnet. Was man dabei kritisieren kann, ist, daß ein Werk, das vom Verfasser in dieser Weise charakterisiert wird, als Lehrbuch für Anfänger gedacht sein sollte.

Noch ein paar Arbeiten E.s müssen hier erwähnt werden. In Svensk Exegetisk Årsbok 1945, S. 31 ff. schrieb er: *Till frågan om Ebed-Jahve-sångerna och den lidande Messias hos „Deuterojesaja"*, später Englisch bearbeitet in Bulletin of the John Rylands Library (1948). Diese Arbeit muß auf dem Hintergrund einer großen Abhandlung von H. S. NYBERG gesehen werden, gegen welche E.s Werk sich prinzipiell und in Einzelheiten richtet[1]). Während Nyberg — neben vielen wichtigen Betrachtungen philologischer und religionsgeschichtlicher Art[2]) — die Auffassung vertritt, daß Ebed Jahwe zwar der Messias ist, in den Kategorien der „Königsideologie" geschildert (so auch E.), aber doch mit einem Kreise im Volke, der mit dem König nichts zu tun haben kann (wegen der Zeitverhältnisse im Exil war dies ja unmöglich), in fest verankerter Verbindung steht (die Propheten), wird diese Wirklichkeitsgrundlage von E. verneint. Einer Andeutung von Gyllenberg[3]) folgend versteht er das Deuterojesajanische Buch, inklusive die Ebed-Jahwe-Lieder, als eine prophetische Nachdichtung einer Liturgie der Jahresfeste des Königsrituals, die nicht nur mit Hilfe der Passionspsalmen des Königs im AT, sondern auch der babylonischen Tammuz-Liturgien verstanden werden sollen. E. arbeitet hier mit zwei wichtigen Voraussetzungen: 1. Die Psalmen sind prinzipiell als Ausdruck des Königsrituals zu verstehen und 2. Deuterojesaja steht unter direktem akkadischem Einfluß. Dabei gibt E. die Verbindung des Ebed Jahwe mit irgendeiner historischen Größe auf[4]). Die zweite Voraussetzung scheint mir unwahrscheinlich[5]). Die erste hat viel für sich, muß aber mit Vorsicht, und mit Berücksichtigung anderer Möglichkeiten, behandelt werden[6]).

1) Freilich auch gegen meinen Jesajakommentar (1944). NYBERGS Abhandlung, Smärtornas man, en studie till Jes 52 13—15, 12 findet sich Svensk Exegetisk Årsbok 1942, S. 5 ff.; vgl. mein Messias — Moses redivivus — Menschensohn, S. 43—71.

2) Eine Einzelheit diskutiere ich in meiner Abhandlung, On the Idea of „the old" and „the new" in: Deutero-Isaiah, in Studia Theologica I (1948).

3) Svensk Exegetisk Årsbok 1940, S. 87 f., vgl. ENGNELLS Zitat, ibid. 1945, S. 33, Anm. 6.

4) Vgl. RIESENFELD, Jésus transfiguré, (1947), S. 82 f., Anm. 3. Diese Arbeit, ein neutestamentliches Thema behandelnd, ist eine der klarsten Darstellungen der „Uppsala-Schule" von der „Königsideologie", neben ENGNELLS Dissertation und WIDENGRENS Abhandlung in: Religion och Bibel, 1943. Sie gibt eine glänzende Zusammenfassung der Theorie.

5) Messias — Moses redivivus — Menschensohn.

6) Vgl. mein Det sakrale kongedömme.

In Svensk Exegetisk Årsbok 1947 (Lindblom-Festschrift) schrieb E. eine bhandlung, *Profetia och tradition*. Hier wird zuerst — gegen die ältere uffassung — die Tendenz unserer Zeit, die Propheten als mit den älteren *Nebiim* und Kultpropheten in irgendeiner Verbindung zu denken, unterrichen. Dabei wird z. B. hervorgehoben, daß die Verhältnisse kompliiert sind, daß ein Prophet sowohl „Messianist", als auch der strengste ritiker des konkreten Königs sein kann, denn der Messianismus ist nichts ekundäres bei den Propheten, sondern die ursprüngliche, zentrale Linie. Die Prophetie ist nie reinkultivierte Gerichtsprophetie, und das bekannte chema der Prophetenbücher, Unheil-Heil, ist keine sekundäre Anordnung, ondern stammt von dem zentralen Meister des betreffenden Prophetenreises selbst. Überhaupt wird die „kollektivistische" (mein Ausdruck) [1]) Betrachtung der Prophetenbücher betont. Die Bücher sind Werke verschiedener Prophetenschülerkreise, unter ständiger Wechselwirkung des Meisters nd der Schüler. Der Meister-Schüler-Kreis ist ein Organismus, keine Organisation, wo das eine Glied das andere beeinflußt, und die Grenze zwischen Meister- und Schülerworten ist fließend. Die Prophetenbücher sind hauptsächlich als Niederschlag mündlich tradierter Komplexe zu betrachten, die hauptsächlich in Büchern von Liturgie-Typus oder Diwan-Typus gesammelt sind. Der erste Typ kann direkte Kultdichtung und er kann Nachdichtung kultischer Liturgien sein (vgl. oben über Deuterojesaja), und hier muß auch ernstlich mit der Arbeit eines individuellen Dichters, nicht eines Kreises, gerechnet werden. Dagegen ist der Diwan-Typus meist Ausdruck der Arbeit des Meisters und seiner Schüler, seiner „Gemeinde". Das Jeremiabuch ist ein Sonderfall: Hier haben wir neben dem Meister seinen *mustamli*, den Lieblingsjünger-Sekretären, der den übrigen inner- und außerhalb des Kreises die Worte des Meisters übermittelt. Die *ipsissima verba* des Propheten können nur teilweise herausgeschält werden. Es ist prinzipiell verfehlt, sie zu suchen, wenn die Tradition nicht ganz eindeutig ein Wort als Wort des Meisters in einer aktuellen Situation bezeichnet. Aber selbst wenn wir nur den Meister durch seinen Kreis kennen, kennen wir ihn doch, wie wir Jesus durch die Traditionen der Jünger kennen. Zuletzt wird doch die Bedeutung der Analyse betont, aber die Forderung der Ungebundenheit überlieferter Schemata evolutionistischer und anderer Art hervorgehoben. — Die Arbeit ist vor allem gegen Mowinckels *Prophecy and Tradition* gerichtet und zeigt, wie weit wir noch von einer abgeklärten Stellungnahme sind. Auch E.s eigene Meinungen scheinen noch flüssig zu sein. Er versucht mehr und mehr Rücksicht auf alle Möglichkeiten zu nehmen. Aber eben deshalb muß man vor voreiligem Popularisieren des neuen

1) Vgl. aber Engnell, S. 137 („det kraftiga betonandet av kollektivets roll").

Gesichtspunktes warnen[1]). E.s Arbeiten sind von großer Wichtigkeit für das Verständnis des AT. Kann man auch sagen, daß er vielleicht das königsideologische Schema in Texten mit Worten wie „deutlich" u. ä. charakterisiert, wo man vorsichtigere Vokabeln verwenden sollte[2]), und daß er bisweilen in solchen Fällen für Nuancen zu wenig Sinn zu haben scheint[3]) — in den großen Zügen sieht er richtig, wenn er von einem „cultic pattern" im Sinne der englischen Anthropologen spricht. Die Verbindung des Königs mit der Welt der Götter wird in Ägypten und Mesopotamien verschieden ausgedrückt. Ägypten ist wie im Zeitalter der christologischen Streitigkeiten „monophysitisch", Syrien-Mesopotamien „nestorianisch" eingestellt. Pharao ist der inkarnierte Gott, der mesopotamische König der von den Göttern adoptierte „Große Mensch". Auch in der Frage der Überlieferungsgeschichte des AT, wo m. E. Mowinckel wichtige Korrekturen angebracht hat, die nicht durch E.s letzte Werke entkräftet sind, wird wohl die Wahrheit irgendwo in der Mitte zwischen den streitenden Anschauungen liegen. Hier neige ich bisher am meisten zur Seite Mowinckels. Das gilt besonders in der Pentateuchfrage.

Der dritte Repräsentant der „Uppsala-Schule" in striktem Sinn ist A. Haldar. Seine erste größere Arbeit ist *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, eine Doktordissertation vom Jahre 1946. Er zeigt hier gute philologische und religionsgeschichtliche Kenntnisse, sowie eine weitreichende Belesenheit. Seine Schilderung der mesopotamischen Kultpropheten wird als verdienstvoll gelobt[4]). Wie Engnell ist er vielleicht etwas geneigt, zu schnell zu generalisieren, und er hat vielleicht wie dieser auch zu wenig Sinn für Nuancen. Im Kapitel über die Westsemiten exclusive Israel zeigt er eine Neigung, seine eigenen Interpretationen als die selbstverständlichen anzusehen. Das Wort „of course" ist nahezu ein Charakteristikum seines Stils. Ähnliches kann über seine Behandlung der Araber gesagt werden. Überall haben wir in diesen Partien des Buches sehr wich-

1) Vgl. oben, S. 283 über Svenskt Bibliskt Uppslagsverk. Dasselbe gilt Gamla testamentet I.

2) Z. B. in einer Abhandlung über „Kain och Abel, en rituell interpretation", in Svenska Jerusalemsföreningens Tidsskrift. Minneshäfte för Sven Linder (1947), S. 92 ff., wo ich — meinen eigenen Interessen an solchen Untersuchungen zum Trotz — nicht finden kann, daß der Kontext den geringsten Anhalt für die kultische Deutung von Ausdrücken wie „Bruder", „Hirt", miqqes jāmīm (V. 3), „auf dem Felde" usw. bietet.

3) Von Frankfort hervorgehoben, Kingship and the Gods, S. 399, Anm. 56 und 405, Anm. 1, aber mit zu starken Worten. Frankfort vermindert die Ähnlichkeiten und vergrößert die Verschiedenheit.

4) Vgl. Mowinckels Besprechung in Norsk Teol. Tidsskrift 1946.

tiges Material, das verdienstvoll gesammelt ist. — In Kap. III, wo er Israel behandelt, geht er viel weiter als seine Vorgänger und versucht die israelitischen Propheten auf dem Hintergrund der mesopotamischen Texte zu verstehen. Hier zeigt er aber eine sehr unkritische Haltung gegenüber den zum AT herangezogenen Parallelen. Er versucht, die alttestamentlichen Oppositionspropheten so viel als möglich mit den Kultpropheten zu verbinden. Aber seine Exegese der alttestamentlichen Stellen ist wieder und wieder ganz von äußerlichen Ähnlichkeiten geleitet. Besonders findet er an vielen Stellen Hinweise zu den Riten der Höllenfahrt und Wiederbelebung des sakralen Königs, welche ganz unbegründet sind[1]). Die Folge ist eine Verkennung der Eigentümlichkeit der Oppositionspropheten von Amos an[2]). — Ähnliches gilt von seinem Buche von 1947, *Studies in the Book of Nahum*. Auch hier hat er viel interessantes Parallelenmaterial aus Mesopotamien und Ras Shamra gesammelt, was verdienstvoll ist. Auch hat er hier eine gute textkritische Behandlung mit Kollationierung der Textzeugen gegeben, die auch interessante lexikalische Beiträge bringt. Aber schon hier zeigt sich auch seine exegetische Schwäche, die wie gewöhnlich wieder hervortritt, wenn er zur Interpretation des Textes kommt. Hier begegnet man wieder derselben oberflächlichen Parallelisierung mit orientalischen Texten, ohne daß ernstlich danach gefragt wird, ob die Texte wirklich auch inhaltlich dasselbe bedeuten. Wie Kapelrud[3]) sucht er oft in den hebräischen Texten eine Fülle von Über- und Untertönen des orientalischen Kultschemas, welche — um das zu wiederholen — eine religionsgeschichtliche Kenntnis bei den Hörern voraussetzt, die einem unwahrscheinlich erscheint. Interessant ist seine Theorie, daß das Buch das Werk eines mit kultischen Ideen bekannten Kreises in Jerusalem ist, der diese Ideen gegen die politischen Feinde der Zeit aktualisierte. Er wendet sich gegen die Idee Humberts, daß das Buch eine Liturgie ist[4]).

1) Daß solche Reminiszenzen vorliegen, kann man nicht a priori verneinen. Aber man muß überall gründlich untersuchen, ob die alttestamentlichen Dichter auch — selbst bei ähnlichem Wortlaut — dasselbe wie z. B. die Tammuzlieder meinen — s. z. B. meine Erwägungen zu einer Abhandlung Widengrens in Svensk Exegetisk Årsbok 1945, S. 66 ff., in Messias — Moses redivivus — Menschensohn, S. 21 ff.

2) Vgl. auch Engnell, Israel and the Law (Symbolae Biblicae Upsalienses VII 1946, S. 12, Anm. 21).

3) Vgl. oben, S. 307 f.

4) Ungefähr wie ich beurteilt Engnell, Profetia och traditin (Svensk. Exeg. Årsbok 1947, S. 128, Anm. 40) das Buch. Engnell faßt das Buch als Liturgie auf und opponiert gegen Haldars Neigung, die Existenz des Propheten Nahum in Zweifel zu setzen. Über Haldars Interpretationen äußert Engnell sich leider nicht.

G. Östborn veröffentlichte 1945 eine Dissertation, *Thora in the Old Testament, a Semantic Study*. Er versucht hier zu zeigen, daß die ursprüngliche Meinung der Wurzel „mit dem Finger deuten", „den Weg zeigen" ist. Durch eine Untersuchung der Personen, welche als Thoravermittler auftreten (die Gottheit, der König, der Priester, der Weise und der Prophet) sucht er diese Idee zu erhärten. Die Grundbedeutung von Thora soll sein, „indication", „direction", „instruction". Gegen Östborns Aufstellungen, welche im ganzen tüchtig und wohl durchgearbeitet sind, hat Hammershaimb [1]) auf die alte Stelle Deut 33 8 ff. hingewiesen, wo doch Thora mit dem Losorakel in Verbindung gesetzt wird [2]).

Aus dem Jahre 1946 haben wir außer Haldars Buch über die Kultpropheten auch eine Dissertation von G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*. Er folgt der Etymologie von Sachsse und Naor, daß der erste Teil des Namens die Wurzel *jšr* oder *'šr* d. h. den Namen des männlichen Partners der Göttin *Asera* enthält [3]). Danell meint, daß der Teil des Volkes, der in Kanaan saß, während andere Stämme in Ägypten weilten, schon den Namen Israel hatte, und er hält wie Noth dafür, daß der Name ursprünglich eine Amphiktyonie bezeichnete. Schon vor der Einwanderung Judas war dieser Stamm mit Nordisrael in einer solchen Verbindung vereint. Diesen weiten Gebrauch des Namens finden wir in den Geschichtsbüchern und bei den Propheten usw. Bald wird an das ganze Volk, bald an den quantitativ größten Teil desselben, d. h. Nordisrael gedacht. Danell zeigt sich besonders in der Behandlung der Propheten als ein guter Exeget.

Helmer Ringgren, jetzt in Åbo als Lektor für AT und Religionsgeschichte [4]), disputierte 1947 über *Word and Wisdom, Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions of the Near East*. Ringgren behandelt das Problem des Polytheismus, wenn man von der Idee des Hochgottes ausgeht. Er sucht in seinem Buch einen der Faktoren, die bei der Entstehung des Polytheismus tätig gewesen sind, zu beschreiben, nämlich

1) Svensk Teol. Kvartalskrift 1947, S. 380.

2) Außer Hammershaimbs in der vorigen. Anm. zitierten Rezension vgl. auch Engnell in: Symbolae Biblicae Upsalienses VII, 1946 (Israel and the Law).

3) Mit Hinweis auf Casparis Gegenbemerkungen gegen Sachsse, Zeitschrift für Semitistik 1924, S. 194 ff., hält Hammershaimb in seiner Besprechung des Buches Danells an der Deutung: „Gott kämpft", fest (Svensk Teol. Kvartalskrift, a. a. O., S. 381). Anders Engnell, Symbolae Bibl. Upsal. VII, 1946, S. 19 f..

4) Früher (1939—1940) von Sjöberg (oben S. 41) und Danell bedient (Gyllenberg, Svensk Exeg. Årsbok 1944, S. 9, Anm. 5).

die Hypostasierung von göttlichen Eigenschaften und Funktionen. *Hypostase* wird hier nicht im Sinne der Trinitätslehre verstanden. Im Anschluß an Oesterley, Box[1]) und Mowinckel[2]) findet er in dem Begriff der Hypostase nicht nur eine Personifikation der Eigenschaften, Glieder, Funktionen usw. eines höheren Gottes, sondern er braucht auch das Wort, wenn von den Eigenschaften eines Gottes als unabhängigen Größen gesprochen wird, ohne daß eigentliche Personifikation eintritt. R. zeigt aber warnend, daß in solchen Fällen nicht immer von einer Hypostase, sondern oft auch von einer poetischen Metapher die Rede ist. Er wendet sich auch scharf gegen Useners Idee von „Augenblicksgöttern". Dies wird nun in der ägyptischen, der sumerisch-akkadischen, der westsemitischen, der altestamentlichen und spätjüdischen, und in der vorislamischen arabischen Religion untersucht. R. unterstreicht mit Recht, daß nicht nur mit „Götterspaltung", sondern auch mit „Göttervereinigung" gerechnet werden muß. Er meint doch als Resultat gefunden zu haben, daß Hypostasierung von göttlichen Funktionen eine beträchtliche Rolle „in the growth and origin of Polytheism" gespielt hat. Aber ebenso vorsichtig betont er, daß eine einzige Formel im Leben der Religion nicht zur Erklärung führt.

Man könnte versucht sein, hinzuzufügen: Auch nicht die Theorie vom „Hochgott", und auch nicht der „Anti-Evolutionismus".

Bei der Herausarbeitung dieser Übersicht ist es mir nicht wichtig gewesen, meine eigene Kritik oder meinen eigenen Beifall zu Worte kommen zu lassen. Gewisse Andeutungen habe ich nicht zurückhalten können. War mir vor allem am Herzen gelegen hat, ist dasselbe, was mich während der Okkupation meines Vaterlandes zum Schreiben zwang: Der Wille, die kulturelle Selbständigkeit meines Volkes zu behaupten. Hier gilt es noch mehr. Es gilt zu zeigen, daß *Europa* noch wissenschaftlich leistungsfähig ist. Dazu werden auch wir hier im Norden aktiv beitragen.

Nachträge

Zu S. 6 Anm. 1: Herr Professor *Bultmann* hat mich auf die von mir leider übersehene Abhandlung von F. Boschwitz, Julius Wellhausen, Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung (Dissertation, Marburg 1938) aufmerksam gemacht. Hier wird das Verhältnis W.s zu *Hegel* und *Herder* eingehend ge-

1) Oestérley-Box, Religion and Worship of the Synagogue (2. Auflage 1911).

2) Art. Hypostase in RGG.

schildert. Man bekommt hier den Eindruck, daß W. wie spätere Forscher eben Herders Ideen durchzuführen sucht, indem er doch die „Sentimentalisierung" des 18. Jahrhunderts zu vermeiden bestrebt ist. Dabei kommt er dazu, eine Parallele zur Schilderung der griechisch-römischen Religion des jungen *Hegel* zu schaffen. Boschwitz charakterisiert aber das Verhältnis so (S. 37), daß W. und Hegel unabhängig voneinander ihre Anschauungen gewonnen haben. Und wichtig ist, wie Boschwitz betont, daß W. wie Herder eben Israel als „normales Volk" verstehen will. Daß seine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels nicht mehr als gelungen gelten kann, ist eine andere Sache (vgl. das Referat von dem Vortrag S. A. Cook's auf der Tagung der Britischen Society for Old Testament Study 1946 in Expository Times, Jan. 1947, S. 107).

Nachdem das Manuskript abgeschlossen war, habe ich ein paar Werke erhalten, auf welche ich kurz hinweisen möchte. Riesenfeld (vgl. oben S. 322, Anm 4.) hat eine Abhandlung, The Resurrection in Ezekiel XXXVII in the Dura-Europos Paintings (Uppsala Universitets Årsskrift 1938: 11) veröffentlicht. Seine Ausführungen sind wie immer klar und instruktiv, von großer Gelehrsamkeit geprägt. Er hat aus verständlichen Gründen nicht das Buch Rachel Wischnitzers über die Bilder in Dura gesehen (The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue (1948). Rinngren (vgl. oben S. 55) veröffentlichte in derselben Serie The Prophetical Conception of Holiness. Und Widengren gab heraus Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets (ibid. 1948). W. hat, so weit ich sehe, verschiedene neue Beobachtungen in der arabischen Literatur gefunden. Aber das interessante ist, daß er in der Traditionsfrage nicht so exklusiv mit der mündlichen Überlieferung arbeitet wie seine Kollegen. — In Nathan Söderblomsällskapets Årsbok schreibt er über Hieros gamos och underjordsvistelse, Studier till det sakrala kungadömet i Israel. Er bringt Parallelmaterial zum Hohen Liede und deutet das Gebet Manasses als Zeugnis der Vorstellungen von dem descensus ad inferos des Königs in den Psalmen.

Ein Buch von Engnell über das Buch Jesaja ist angekündigt, ist aber, so weit ich weiß, noch nicht erschienen.

Zum Schluß möchte ich noch auf die Abhandlung in Svensk Exegetisk Årsbok 1945 von Bo Reicke über die kultischen Hintergründe der Josephs-Erzählung hinweisen. (Vgl. mein Zitat in Journal of Biblical Literature 1948, S. 42.)

Der palästinische Handschriftenfund

Von Walter Baumgartner

W. F. Albright, Notes from the Presidents Desk (Bulletin of the American Schools of Oriental Research [= BASOR] 110, April 1948, 2 f.). — Ders., Editorial Note on the Jerusalem Scrolls (BASOR 111, Oct. 1948, 2 f. — A. Bea, Nova Manuscripta Hebraica (Biblica 29, 1948, 446—448). — W. H. Brownlee, The Jerusalem Habakkuk Scroll (BASOR 112, Dec. 1948, 8—18). — Millar Burrows, The Contents and Significance of the Manuscripts (The Biblical Archaeologist [= BA] XI, Sept. 1948, 57—61). — Ders., Variant Readings in the Isaiah Manuscript (BASOR 111, 16—24). — P. H. H. de Boer, Over de onlangsgevonden Hebreeuwse Handschriften (Nederlands Theologisch Tijdschrift 3, 1948, 200—204). — H. L. Ginsberg, The Hebrew Scrolls from the Sectarian Cache (BASOR 112, 19—23). — E. L. Sukenik, Megilloth Genuzoth, Verborgene Rollen aus einer alten Geniza, die in der Wüste Juda gefunden wurden (Jerusalem, Verlag des Bialik Fonds 1948, 43 S. und 12 Tafeln; hebräisch!). — J. C. Trever, The Discovery of the Scrolls (BA XI, 46—57). — Ders., Preliminary Observations on the Jerusalem Scrolls (BASOR 111, 3—16).

Im Laufe des Jahres 1948 war da und dort in der Presse zu lesen, daß in Palästina althebräische Handschriften von großem Werte gefunden worden seien. Aber erst seit Ende des Jahres liegen nun genauere Nachrichten vor, und zwar einerseits von den Amerikanern, denen die eine Hälfte des Fundes zur Bearbeitung überlassen ist, und anderseits von dem Feldarchäologen und Epigraphiker der Hebräischen Universität in Jerusalem, die die andere Hälfte erworben hat. Auf Wunsch der Herausgeber der „ThR" möchte ich an Hand der mir bekannt und zugänglich gewordenen Literatur darüber orientieren, soweit das heute möglich ist.

I.

Da kein Bericht eines Augenzeugen über die Auffindung selber zur Verfügung steht und die beidseitigen Darstellungen erst später einsetzen und sich auch nicht ganz in allem decken, empfiehlt es sich, sie zunächst getrennt zu halten.

1. Der Amerikaner Dr. Trever, der im entscheidenden Zeitpunkt in der „American School of Oriental Research" in Jerusalem den gerade auf einer Reise abwesenden Direktor Millar Burrows vertrat, gibt in BA XI die folgende Darstellung.

Im Sommer 1947 fanden, wie er viel später erst von seinem nestorianischen Gewährsmann erfuhr, Beduinen auf ihrer Wanderung vom Jordantal nach Bethlehem in einer halb verschütteten Höhle in den Felsen eines von Westen gegen das Nordende des Toten Meeres ausmündenden Wadi — ein Bild der Landschaft s. BA XI 55, fig. 5 — Schriftrollen in zum Teil zerbrochenen Krügen. Sie holten sie heraus, befreiten sie von ihrem leinenen Schutzüberzug und brachten sie nach Bethlehem, um sie dem dortigen mosarabischen Schech zum Kauf anzubieten. Da dieser die Schrift für syrisch hielt, riet er ihnen, sie den syrischen Mönchen — d. h. Nestorianern — in Bethlehem zu bringen, und diese benachrichtigten den Metropoliten ihres Klosters St. Markus in der Altstadt Jerusalems, der sie dann auch kaufte. Spät im August führten die Beduinen einen der Mönche selber zur Höhle. Die ungeheure Hitze ließ ihn aber nicht länger als ein paar Minuten dort verweilen, so daß er gerade nur die über den Boden der Höhle zerstreuten Leinenüberzüge der Rollen und die Krugscherben, sowie Spuren benachbarter Gräber feststellen konnte. — Mehr als ein halbes Jahr später, am 18. Februar 1948, telephonierte einer dieser Mönche, Pater Butros Sowmy, ins amerikanische Institut, er habe beim Katalogisieren in der Klosterbibliothek fünf Rollen mit althebräischer Schrift gefunden, und bat die Amerikaner um Mithilfe bei ihrer Bestimmung. Tags darauf brachte er zusammen mit seinem Bruder die Rollen ins Institut. Dr. Trever erkannte rasch die Ähnlichkeit ihrer Schrift mit der des Papyrus Nash (s. u. III 1) und kopierte ein paar Zeilen der größten und am leichtesten lesbaren Rolle. Der betreffende Passus, leicht kenntlich an zweimaligem *llw'*, stellte sich bald als ein Zitat aus Jes 65 1 heraus. So ergab sich ihm im Verlauf weniger Tage, daß jene Rolle das ganze Jesaiabuch enthielt. Schließlich erhielt er vom Metropoliten auch die Erlaubnis, sie zu photographieren, wozu sie freilich zum Teil erst noch geflickt werden mußte. Ebenso dann drei weitere Rollen, von denen sich zwei als zusammengehörig herausstellten. Nur eine, besonders schlecht erhalten, ließ sich zunächst nicht abrollen. — Nach der Rückkehr von Millar Burrows wurde die Arbeit an den Rollen wegen des bevorstehenden Endes der englischen Mandatsregierung, wovon man eine Verschlimmerung der Situation im Lande erwartete, in beschleunigtem Tempo, aber immer im besten Einvernehmen mit den Syrern betrieben. Der Plan eines gemeinsamen Besuches der Höhle kam wegen der Kriegswirren nicht zur Ausführung. Ende März verließen die Amerikaner Jerusalem mit all ihrem Material, das der weiteren Bearbeitung harrte. Di

Originale waren auf ihr Drängen hin bereits außer Landes in Sicherheit gebracht worden. Nicht zu früh, denn in den bald darauf losbrechenden heftigen Kämpfen um die Altstadt wurde das Kloster St. Markus schwer mitgenommen, und Pater Butros Sowmy kam dabei ums Leben.

2. Prof. SUKENIK hält seine Darstellung (S. 10) bewußt kurz; eine eingehendere stellt er für später in Aussicht. Ein Beduine aus dem Stamm der Taʿāmire habe im Sommer 1947 den Fund gemacht. Ihm selber ging die erste Nachricht Ende November 1947 zu, und zwar durch einen mosemitischen Antiquitätenhändler aus Bethlehem. Genaueres erfuhr er im Januar 1948 durch einen Insassen des Nestorianerklosters, der mit jenem Beduinen die Fundstelle besucht hatte und mit Sukenik wieder besuchen wollte, was sich aber als unausführbar erwies. Er bot Sukenik auch die im Besitz seines Klosters befindlichen Schriftrollen zum Kaufe an und überließ sie ihm einige Tage zur Prüfung, was Sukenik dazu benutzte, einige Partien der Jesaia-Rolle abzuschreiben. „Wegen der Kriegslage" kam der Kauf nicht zustande. Dagegen war es Sukenik gelungen, für die hebräische Universität die Rollen zu erwerben, die sich jetzt in ihrem Besitz befinden. Bald nachdem er den Syrern ihre Rollen zurückgegeben, machten sie den Amerikanern Mitteilung von dem Fund.

3. In der Hauptsache stimmen die Berichte überein. Hinsichtlich der Zeit des Fundes freilich schien zunächst ein Widerspruch zu bestehen, indem Albright BASOR 110, 3 unter Berufung auf eine Mitteilung Sukeniks ihn „during the past winter" erfolgt sein läßt. Das widerspräche den ausdrücklichen Angaben der Syrer, wie ja nach ihnen auch des Paters Besuch der Höhle in den August, in die Zeit der ärgsten Hitze fiel. Und dazu, daß die Rollen einige Zeit im Kloster lagen, paßt auch, daß der Metropolitan noch im März 1948, wie er also schon länger mit den Amerikanern in Verbindung stand, Dr. Trever einen Fetzen der Habakuk-Rolle überreichen konnte, den er als vergessenes Buchzeichen in einem der Klosterbücher gefunden hatte (BA XI 56 f., BASOR 111, 13). Jene Angabe Albrights erledigt sich nun aber damit, daß Sukenik auf S. 10 die Auffindung ausdrücklich in den Sommer — *bqjṣ* — des Jahres 1947 verlegt. Wie Albright zu jener Meinung kam, bleibt offen. Hat er etwa den Termin, wo Sukenik erstmals von der Sache hörte — im November, — irrig auf die Auffindung selber bezogen?

Unklar bleibt aber, wann und von wem Sukenik seine Handschriften erwarb. Danach, wie er sich ausdrückt, kaum von den Syrern; eher von jenem arabischen Antiquitätenhändler, wenn nicht vom Finder selber. Anderseits scheinen aber auch die Syrer die Amerikaner nicht darüber orientiert zu haben, daß sie die Rollen bereits Sukenik zum Kaufe angeboten hatten.

Da bedarf jene erste Mitteilung des Paters an Trever offenbar schon der Ergänzung. Nach des Paters Tod könnte höchstens der Metropolitan den Sachverhalt aufklären. Auf der anderen Seite lüftet auch Sukenik hoffentlich in dem verheißenen ausführlichen Berichte den Schleier, der jetzt noch über dem Hergang liegt.

II.

1. Wie immer es beim Fund und seiner Verteilung im einzelnen zugegangen sein mag, deutlich ist jedenfalls, wie Sukenik S. 10 feststellt, das Ergebnis: die Auffindung von elf Rollen[1]) und einigen Fetzen von solchen. Wie viele davon der einen und der andern Seite zugefallen, sagt er nicht; man kann es sich aber ausrechnen (s. Ginsberg S. 19). Im Besitz der Syrer sind fünf Rollen, die sie alle den Amerikanern zur Bearbeitung zur Verfügung stellten: Die Jesaia-Rolle, die Habakuk-Rolle, die zwei Rollen, die zusammen die „Sektenregel" bilden, und jene zunächst uneröffnet gebliebene Rolle. Eine Ausgabe all dieser Texte wird von Millar Burrows vorbereitet. — Für die jüdische Universität verbleiben dann sechs Rollen: eine mit dem „Krieg der Söhne des Lichts und der Söhne der Finsternis"; drei, die zusammen die Sammlung der „Hodajoth" bilden, und zwei, die zur Zeit, wo Sukenik schrieb (August 1948), noch ungeöffnet waren (s. Sukenik T. II)[2]).

2. a. Über den Inhalt der beiden letztgenannten Rollen läßt sich somit noch gar nichts sagen. Etwas günstiger steht es mit jener letzten und kleinsten Rolle der Syrer, von der zunächst wegen ihres schlechten Erhaltungszustandes nur zwei lose Fetzen photographiert werden konnten, wobei vom einen die Zugehörigkeit nicht einmal ganz feststeht (s. BA XII 53 und Fig. 4, BASOR 111, 14 ff.). Die hier allein lesbaren Worte *'nš' l'r'* sind aramäisch: „ein Mensch (oder Menschen) zur Erde". Von der Rolle selber konnte bisher erst ein kleines Stück, das sich leicht ablösen ließ, untersucht werden: Material und Linierung sollen an die Habakuk-, die Schrift an die Jesaia-Rolle erinnern. Auch hier scheint öfteres Aleph am Wortende auf aramäische Sprache hinzuweisen; aber vom Inhalt war zu-

1) Es scheint übrigens nicht einmal ausgeschlossen, daß noch mehr Rollen gefunden wurden; denn in BASOR 111, 16 [32] vermerkt Trever eine Nachricht, die Nestorianer seien in Verhandlungen über den Ankauf zweier weiterer Rollen — vermutlich doch wohl aus demselben Funde.

2) Wenn von amerikanischer Seite erst verlautete, die hebräische Universität sei gleichfalls im Besitz einer Jesaia-Rolle (BASOR 110, 3), so hat sich das als Irrtum herausgestellt, dadurch hervorgerufen, daß Sukenik aus der nestorianischen Rolle einiges kopierte und dann auch veröffentlichte (s. o. I 2 und u. III 1).

ächst noch nichts zu erkennen. Aber unter dem 12. Januar schrieb mir un Albright, die Identifikation sei ihm nunmehr gelungen [1]). Es handle sich m das Original des I. Henoch oder einen ihm verwandten Text; wie dort ei Gott als *rabbā qaddiša* „der Große (und) Heilige" bezeichnet und die efallenen Engel als *ʿirin* „Wächter" und *bᵉnē šᵉmajjā* „Himmelssöhne". Es leibt nun abzuwarten, ob sich diese Vermutung bei Kenntnis des gesamen Inhalts bestätigt (s. u. II 2).

b. Die Habakukrolle (s. BASOR 111, 12 ff.), in 13 Kolumnen, zum rößeren Teil leider sehr schlecht erhalten und in der Lesung oft schwierig, st von Dr. Brownlee, Trevers Mitarbeiter, in BASOR 112, 8 ff. in Übersetzung mit Anmerkung vorgelegt, die zwei ersten Kolumnen auch in ebräischer Unterschrift. Eine Photo der linken Hälfte von Kol. I und der echten von Kol. II findet sich BA XI 49, von Kol. III mit den anstoßenlen Teilen von II und IV BASOR 111, 15.

Auf ein Stück Text, das oft mit *wʾšr ʾmr* „und was das anbetrifft, daß s heißt" eingeleitet ist, folgt jeweils eine Deutung, eingeführt mit *pšrw ʿl*, uch mit *pšr hdbr ʿl*, *pšr hdbr ʾšr* oder mit bloßem *pšrw*: „seine Deutung eht auf ..." = „das bedeutet", mit dem aus Qoh 8 1 bekannten *pēšer*. Das gibt dem Ganzen den Charakter eines Kommentars oder, wie Sukenik (S. 14) und Ginsberg (S. 20) es zutreffender finden, eines Midrasch. — Textlich ist interessant, daß für Hab 1 11 der zitierte Text statt des überlieferten *wᵉʾāšem* ein *wjsm* hat (BH³ schlägt *sām* vor) und für 2 16 statt des sinnlosen *hāʿārēl* das längst konjizierte *hrʿl*, während der Kommentar allerdings in beiden Fällen mit der überlieferten Textform operiert; 1 9 scheint in vollerer Form vorzuliegen, wenn die eben noch erkennbare Wiederholung von 1 9a β nicht bloß irrtümlich ist. — Sachlich ist zweierlei von Bedeutung. Die Kasdim (Chaldäer) von 1 6, hier *Ksdʾjm* geschrieben, werden in Kol. 2, 11 ff. auf die Kittim oder Kittäer (*ktjʾjm*) gedeutet, die auch in Kol. 3, 4 und 9 wiederkehren und als ein kriegeriches Volk beschrieben werden, das „von den Inseln des Meeres" kommt, „um alle Völker zu verzehren". Es sind die aus dem AT bekannten Kyprier, deren Name ebenso wie in Dan 11 30 unter Benützung von Nu 24 24 zur Bezeichnung für die Griechen geworden ist (s. Ginsberg S. 20). Sie kommen auch in der „Kriegsrolle" (s. u. II 2 d) vor und nach einer Mitteilung Albrights ebenso in der „Sektenrolle" (s. u. II 2 c). Duhm hat bekanntlich seinerzeit in Hab 1 6 *kittīm* statt *kasdīm* zu lesen vorgeschlagen; das findet nun zwar nicht als Lesung, wohl aber als spätere Deutung seine Bestätigung; zugleich ergibt sich daraus aber auch, daß das Buch selber entsprechend älter sein muß. —

1) Darnach muß sie doch wohl unterdessen nach Amerika gelangt sein, vgl. BA XI 54 f.

Im Mittelpunkt der ganzen Deutung steht ein „Lehrer der Gerechtigkeit" (*mwrh hṣdq*, einmal *hṣdqh*); er ist der „Gerechte" von 1 4, er ist Priester, Lehrer und Träger der prophetischen Weissagungen, und um ihn scharen sich im Dienste der „Wahrheit" die „Männer der Wahrheit" und „Täter des Gesetzes", zu denen Gott „durch die Geheimnisse seiner Weisheit" (*brzj ʿrmtw*) gesprochen hat (Kol. 7, 6 ff. 7, 3 ff.). Und ihnen gegenüber der „gottlose" oder „rebellische Priester", der „Mann" oder „Prophet der Lüge" mit seinem Anhang (Kol. 1,13 2,2 ff. 8 9 ff.), dem „Haus Absaloms" (Kol. 5, 10 ff)., den späten Priestern Jerusalems (Kol. 9, 5 ff.), über die „in den letzten Tagen" [1]) die Kittäer kommen sollen (Kol. 9, 7 ff.). Was für innerjüdische Gegensätze dahinter stecken, entzieht sich noch unserer Kenntnis. Deutlich ist erst ein Zusammenhang mit der 1896 in der Geniza von Kairo aufgefundenen „Damaskusschrift" [2]), in der gleichfalls der „Lehrer der Gerechtigkeit" eine Rolle spielt; der dortige „neue Bund" scheint nach einer naheliegenden Ergänzung Millar Burrows' in Kol. 2, 3 vorzukommen (s. u. II 3).

c. Von der „Sektenrolle" (s. M. Burrows BA XI 58 ff., Trever BASOR 111, 9 ff.), die wie gesagt aus zwei Rollen zusammengesetzt werden mußte, und die nun mit ihren elf Kolumnen nächst der Jesaia-Rolle die größte des ganzen Fundes ist, wurde bisher nur die I. Kolumne mit dem rechten Rand der II. in Photo veröffentlicht (BASOR 111, 10). Leider ist gerade der Eingang durch Wurmfraß stärker beschädigt, und auch sonst macht die Lesung trotz relativ guter Erhaltung öfter Schwierigkeiten. Wo der Text verständlich wird, begegnet man einer Reihe von Infinitiven, Mahnungen zum Halten der Satzungen Gottes (*ḥwqj ʾl*) in der Art von Dt 8 6 10 12 f. und in Wendungen, die stark an das Deuteronomium und die von ihm abhängige Sprache gemahnen. Unter Bezugnahme auf Moses Gesetzgebung (I 3) ist öfter von einem Bund (*brjt*) und dem Eintritt (*ʿbr*) in denselben die Rede, wobei Priester und Leviten aktiv teilnehmen, anscheinend Segen und Fluch verkünden und die Neueintretenden „Amen" zu sprechen haben. All das weist auf die „Regel" einer Sekte mit den entsprechenden Pflichten und einem bestimmten Aufnahmeritus.

d. „Der Krieg der Söhne des Lichts und der Söhne

1) Ähnliche apokalyptische Termini sind „am Ende der Tage" (Kol. 2, 6) und „die Schlußphase des Endes" (*gmr ḥqṣ* 7 2. 7).

2) Vgl. die Ausgabe von Leonhard Rost, Die Damaskusschrift (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 167, 1933) und die Übersetzungen von W. Stærk, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXVII 3, 1922, und von R. H. Charles in seinen „Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament" (1913, II 785 ff.), für die Auffindung jetzt P. Kahle, The Cairo Geniza (1947) 11 f.

er Finsternis": Diesen Namen hat Sukenik nach den Eingangsorten der 2,9 m langen und 19 Kolumnen umfassenden Rolle gegeben, e er auf S. 18 ff. unter Beifügung ausgewählter Partien in Photo (T. V—IX) nd Umschrift in Drucktypen mit einigen Anmerkungen behandelt. Bis auf as untere Ende der Kolumnen ist sie sehr gut erhalten und leicht lesbar, ie Orthographie ist die hier (s. u. III 3) übliche *(gwʿjm, rwʿš, kjʾ, hjʾh* „sie, uffix-*kh, jrwšljm* usw.), der Inhalt sehr eigenartig. Die „Söhne des Lichts", h. die Söhne Levis, Judas und Benjamins, führen Krieg gegen die „Söhne er Finsternis", „das Heer Belials, die Scharen der Edomiter, Moabiter, mmoniter, Philister und die Scharen der Kittäer Assurs" (Sukenik zitiert iese Stelle im Vorwort). Der ersteren Heer steht unter dem Kommando es Hohenpriesters *(khn hrwʾš)* und wird nach seiner Zusammensetzung, liederung und Ausrüstung genau beschrieben. Neben den *ʾnšj mʿrkwt*, der n der Schlachtreihe stehenden Mannschaft, und den Reitern werden die Vorkämpfer" *(ʿnšj bjnjjm*, eine im AT nur in I Sam 17 für Goliath gerauchte Bezeichnung) genannt. Die Zuteilung zu den verschiedenen Truppengattungen geschieht nach dem Alter: die jüngste Kategorie umfaßt lie im Alter von 15—30 Jahre Stehenden; die Reiter sind 30—45, die Amtsleute *(štrjm)* 40—50, die Lageraufseher 50—60 Jahre alt. Weiter st die Rede von den Offizieren, den Feldzeichen und ihren religiösen Aufschriften, der Heeresmusik (den bei den verschiedenen Anlässen zu blasenden Trompeten). Bei der Ausrüstung werden *zrqwt*, nach der Etymologie ein Spreng- oder Streugerät, als eine weder im AT noch im späteren Hebräisch erwähnte Waffe aufgeführt. Der Hohepriester hat ermutigende Ansprachen zu halten. Man liest von Kampf und Sieg, allein ein konkretes Bild erhält man nirgends. Wohl aber fühlt man sich an die Schlachtschilderungen der Chronik erinnert; auch hier marschiert das siegreiche Heer unter Musik und Psalmensingen nach Hause. — So wird man aus dem Ganzen noch nicht recht klug. Dachte man erst an ein apokalyptisches Werk — ja an ein Gegenstück zu Daniel, wenn die Bemerkung von M. Burrows BA XI 57 auf diese Rolle geht — so scheint davon nach den von Sukenik mitgeteilten Proben nicht allzuviel übrig zu bleiben. Eher wird man darin mit Ginsberg (S. 22) eine sog. „halachische" Schrift zu sehen haben, die das Verhalten in einem bestimmten Lebensbereich genau nach den Satzungen der Thora regelt. Von jenen Feindvölkern des AT scheint nur archaistisch, wenn nicht rein theoretisch die Rede zu sein. Ob reale Größen dahinter stecken und welche, läßt sich noch nicht sagen. Nur eine Doppelbezeichnung scheint faßbar: Die „Kittäer Assurs" *(ktjj ʾšwr)* der angeführten Stelle, denen anderwärts die „Kittäer Ägyptens" *(ktjj mṣrjm)* entsprechen; denn in diesen hat Sukenik (S. 18[6]) gewiß richtig die Seleukiden und Ptolemäer erkannt, die sich in Dan 11 als die „Könige des Nor-

dens und des Südens gegenüberstehen". Das führt zunächst in die Diadochenzeit, für die solche Verwendung des Kittäer-Namens ja auch sonst belegt ist (s. o. II 2 b und Ginsberg a. a. O.). Weniger überzeugt Sukeniks Versuch, aus dem Titel *khn hrw'š* einen terminus ad quem zu gewinnen, nämlich vor der Hasmonäerzeit, wo er durch *kōhēn haggādōl* abgelöst werde. Allein dieser Titel begegnet ebenso früher wie später; Ginsberg wirft sogar die Frage auf, ob hier überhaupt der Hohepriester gemeint sei und nicht vielmehr ein Priester in der Art des in der rabbinischen Literatur für Dt 20 3 in Aussicht genommenen *mšwḥ mlḥmh*. — Bemerkenswert sind auch hier allerhand Beziehungen zur Damaskusschrift, denen Sukenik S. 21 ff. nachgeht.

e. Drei lose Blätter, anfänglich als getrennte Rollen gezählt, bilden zusammen die Sammlung der *Hodajoth*, d. i. der „Danklieder", s. Sukenik S. 27 ff. mit zwei längeren Textproben und vier Photos (T. X—XIII). Die Herkunft von den Dankpsalmen des AT ist unverkennbar. Auch hier ist ein Frommer, anscheinend in führender Stellung im „Heer der Heiligen" und in der „Versammlung der Himmelssöhne", vor den Nachstellungen der „Tyrannen", dem „Rat des Truges und der Versammlung Belials", gerettet worden. Ob wirklich eine Schlacht dahinter steht, der er als einziger entronnen wäre, wie Ginsberg (S. 22) meint? Noch mehr als bei den Psalmen des AT erschwert der konventionelle Stil der Gattung mit ihren festen Wendungen und Bildern und das Durcheinander in der Schilderung der Not und der Rettung zu erfassen, was tatsächlich geschehen ist. Dazu kommt noch die Eigenart der Sprache. Neben vielen rein biblischen Wörtern und Wendungen findet sich manches, was abweicht, wie *lhwb* (d. i. *lᵉhōb* o. ä.) statt *lahab* „Flamme". Auch ganz neue Wörter, oder aber bekannte in neuer und für uns ungewohnter Verbindung. So das aus Prov 15 11 bekannte Wortpaar „Scheol und Abaddon" hier ohne „und" wie Ein Begriff: *mš'wl 'bdwn h'ljtnj* „aus tiefster (?) Scheol hast du mich heraufgeholt" (Sukenik S. 31, Z. 3 = T. XIII, Z. 2 f.). Oder was soll das *'jn ḥqr* „unerforschlich", im AT öfter von Gottes Güte, Weisheit und Tun, einmal auch vom menschlichen Herzen gebraucht, hier (Suk. S. 31, Z. 5 = T. XIII, Z. 3) neben *w'thlkh bmjšwr* „und ich wandelte auf ebenem Boden" (vgl. Ps 26 6 119 45 143 10)? Sukenik verweist dazu auf das *mäḥqᵉrē 'āreṣ* von Ps 95 4; aber dieses ist selber in seiner Authentie bestritten (s. BH³) und vermöchte auch ohnedies den Anstoß dort nicht zu beheben. Ein textlich nicht sicheres Hapaxlegomenon des AT scheint bestätigt durch *mdhbh* (Suk. S. 32, 3 = T. XIII Z. 8), d. i. *madhebāh* Jes 14 4; doch wäre auch hier eine Lesung *mrhbh* nicht ganz ausgeschlossen. Eigenartig ist das *wšwršj ḥlmjš lnḥlj zpt* (Suk. S. 33, Z. 8 = T. III, Z. 14) „und die Wurzeln des Kieselgesteins zu Schwefelbächen", wo dem Sprachgebrauch des AT ein bloßes *ḥlmjš* genügen

ürde. Liegt da kühne Sprachschöpfung vor oder ist die auffallende Wen-ung als eine eher unglückliche Kombination aus den beiden Halbzeilen on Hi 28 9 „nach dem Kieselgestein streckt er seine Hand, wühlt um von en Wurzeln der Berge" zu verstehen? — So wirkt die Sprache dieser *Iodajoth* schon etwas zwiespältig, und es wird genauer Untersuchungen be-ürfen, um zu entscheiden, wieweit ihr Hebräisch — aus einer Zeit, wo nan, wie M. Burrows BASOR XI 60 richtig bemerkt, überhaupt aramäische prache erwartet hätte, wie es für eine Rolle ja auch zuzutreffen scheint s. o. II 2 a) — noch wirklich selbständige und lebendige Sprache ist und icht nur eine gelegentlich fast an einen Cento gemahnende Nachahmung er alttestamentlichen. Deren Einfluß ist natürlich auch in den anderen Rollen mit Händen zu greifen, aber das Problem stellt sich m. E. nirgends o dringend wie hier.

f. Von der J e s a i a - Rolle wird in III ausführlicher zu reden sein.

3. Daß diese Rollen nicht rein zufällig in jenem Versteck in der Höhle usammengekommen sind, ist klar. Unbeschadet kleinerer Verschiedenheiten, lie natürlich auch beachtet sein wollen, stehen sie einander schon in Schrift nd Orthographie recht nahe, ebenso aber auch im Inhalt, z. B. im Vor-ommen der Kittäer in drei Rollen (s. o. II 2 b) oder in der scharfen Schei-lung zwischen den Anhängern des Bundes oder Gesetzes und den außer-alb Stehenden. Daß von allen Büchern des AT gerade nur Jesaia dabei st, mag Zufall sein; auch die Christengemeinden besaßen ja oft nur ein-elne Bibelbücher. Im übrigen darf man gewiß jenen Kreis, der diese Rollen ls heilige Schriften besaß, mit der Sekte gleichsetzen, deren Regel jene ine Rolle enthält.

Aber was für eine Sekte war das? Da kommt einem zum Bewußtsein, wie wenig wir vom damaligen Judentum abseits von der großen Heerstraße wissen. Nach dem wenigen, was von solchen jüdischen Sekten bekannt ist, iegt es natürlich nahe, an die Essener zu denken; so Sukenik, der S. 16 geradezu von der Geniza der Essener redet (s. u. III 7). Man weiß von hnen, daß sie eigene Bücher besaßen und hochhielten (s. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes[4] II 667), und sie werden auch gerade mit dem Jordan-al in Verbindung gebracht. Aber die meisten solcher Sekten haben ihre eiligen Bücher gehabt, und der Sitz der Essener beschränkte sich auch nicht auf jenes Gebiet (s. Schürer II 656 ff.). Und wenn manches auf sie zu passen scheint, so spielt doch gerade das, was für sie besonders charak-eristisch ist — die Verwerfung der Tieropfer, der Sklaverei und der Ehe, die Gütergemeinschaft, das Baden usw. — in unseren Texten allem nach keine Rolle, wie umgekehrt den Essenern die Figur des „Lehrers der Ge-echtigkeit" und die Idee des „neuen Bundes" unbekannt sind. So hat

denn auch M. Burrows (BA XI 58) die Möglichkeit, daß es sich um die Essener handle, zwar erwogen, aber dann fallen gelassen.

Wohl aber zeichnet sich deutlich — vgl. auch Ginsberg S. 21 f. — eine gewisse Verwandtschaft mit der schon oben (II 2 b) erwähnten Damaskusschrift ab. Dort haben wir den „Lehrer der Gerechtigkeit" und den „neuen Bund". Mit der Kriegs- und der Sektenrolle hat sie auch den halachischen Charakter und die scharfe Scheidung innerhalb der Menschheit gemeinsam. Das ihr eigene Wort *srk* „Ordnung" (s. Charles a. a. O. II 815 zu IX 1) kehrt in der Kriegsrolle wieder (s. Sukenik S. 25 zu Z. 14). Und da die gefallenen „Wächter des Himmels", die *ʿjrj hšmjm*, gleichfalls dort vorkommen (III 4 Charles = 2, 18 Schechter), könnte allenfalls auch jene fünfte syrische Rolle, die Albright dem Kreis der Henochliteratur zuweisen will (s. o. II 2 a), doch in unseren Kreis gehören, was ja eigentlich von vornherein näher läge. Ob das zu einer völligen Gleichsetzung unserer Sekte mit jenen „Mitgliedern des Neuen Bundes im Lande Damaskus" reicht, wird die Zukunft lehren. Auf alle Fälle wird man, sobald einmal die Texte in vollem Umfang vorliegen, diesen Beziehungen sorgfältig nachgehen müssen, und das Ergebnis dürfte ebenso sehr dem Verständnis der Damaskusschrift zugute kommen, wo bisher die Ansichten über Alter und Herkunft ja immer noch so weit auseinandergehen.

III.

1. Auf besonderes Interesse stieß natürlich von Anfang an die Jesaiahandschrift, eine Rolle von besonders fein bearbeitetem Pergament, aus 17 Stücken verschiedener Länge zusammengenäht und 7,15 m lang, die in 54 Kolumnen zu 29 durchschnittlich 12 cm breiten Zeilen den ganzen Jesaiatext enthält. Die letzten, d. h. äußersten Kolumnen sind stark mitgenommen, durch Verlust der ursprünglich daran angenähten Schutzhülle, aber auch schon vorher durch Abnutzung in langem Gebrauch. Bei nur wenigen und kleinen Lücken ist der Text so gut erhalten, wie es bei so alten Texten nur ganz selten der Fall ist. Denn wie immer die Altersfrage beantwortet wird (s. u. III 6), auf alle Fälle ist es fraglos die älteste hebräische Handschrift eines ganzen Bibelbuches. Nur der seit 1902 bekannte Papyrus Nash aus Ägypten, der zu liturgischen Zwecken Dekalog und Schemaʿ vereinigt, also nicht einmal eine Bibelhandschrift repräsentiert, kann auf ähnliches ehrwürdiges Alter Anspruch erheben [1]).

Bis zur Publikation der ganzen Handschrift ist man auf die Veröffent-

1) Vgl. N. Peters, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash (1905); W. F. Albright, JBL 56 (1936) 145 f.; in Photo bei Joh. Göttsberger, Einleitung in das AT (1928) T. III und bei Sukenik T. III.

ichung einzelner Partien daraus angewiesen; es sind die folgenden: 1. Kol. , 11—20 = Jes 4 6b—5 7 in BASOR 11, 21. — 2. Kol. 32 und 33 = Jes 38 8 letztes Wort) — 40 28 aβ, mit dem rechten Rand von Kol. 34 = Jes 40 28 aγ 1 22 in BA XI 48, zweieinhalbmal verkleinert und entsprechend undeutich, so daß sichere Lesung oft unmöglich ist; Kol. 33 = Jes 40 2b–28 aβ n natürlicher Größe in BASOR 111, 6. — 3. Endlich hat es sich auch Sukenik nicht versagen können, aus den von ihm kopierten Partien der Rolle die cc. 42 und 43 in hebräischen Drucktypen mit gegenüberstehendem Masoretischem Text zu veröffentlichen (S. 36 ff.). — Unter Beiziehung der Bemerkungen von Trever BASOR 111, 4 ff., von Millar Burrows BA XI 50 f. und BASOR 111, 16 ff. (hier eine noch nicht abgeschlossene Zusammenstellung sämtlicher Abweichungen nach sachlichen Kategorien) und von Sukenik S. 13 und 34 f. kann man sich jetzt immerhin ein gewisses Bild von ihr machen.

2. Der Text ist natürlich unvokalisiert, auch ohne Kapitel- und Versählung. Doch sind die einzelnen Wörter, oft auch die Sätze, gegeneinander abgesetzt, und Spatien innerhalb der Zeilen, Übergang zu einer neuen Zeile und Einrücken deuten Absätze an. Am Rand stehen gelegentlich besondere Zeichen von noch unbekannter — textkritischer oder liturgischer? — Bedeutung. Die Schrift ist regelmäßig, fast schön zu nennen. Doch entspricht dem leider nicht die Genauigkeit der Abschrift. Allerhand Fehler, namentich Auslassungen, mußten noch vom Schreiber, manche auch von späterer Hand korrigiert werden. Größere Nachtragungen nehmen dabei auch den freien Raum zwischen den Kolumnen in Anspruch. Auch Wechsel der Feder und Auffrischung der Tinte lassen sich mehrfach erkennen. Die Buchstaben — es sind bereits die der Quadratschrift — ähneln denen auf den anderen Rollen, und wie dort stehen sie nicht auf der Zeile, sondern hangen gewissermaßen von derselben nach unten. Zur Frage des Alters dieser Schrift s. u. III 6.

3. Der Text selber lehnt sich im ganzen eng an den masoretischen an. Immerhin mit zahlreichen Abweichungen. Für die cc. 42 f. zähle ich ihrer ca. 230, d. h. durchschnittlich gut 4 auf den Vers, und anderwärts dürfte das Verhältnis nicht viel anders sein. Die große Mehrzahl derselben ist freilich nur orthographischer Art. Vor allem ist es jene uns von den anderen Rollen her bekannte, wenn auch nicht immer ganz konsequente Vorliebe für Pleneschreibung, die weit über das im MT übliche hinausgeht und manchmal recht ungewohnte Wortbilder hervorbringt. Waw für o und u jeder Quantität: *kwl* „ganz", auch mit Suffix *kwlm*; *jw'mr, t'wmr* „er/sie sagt"; *hzw't* „diese", *lw'* „nicht", *gw'jm* „Völker", *hwḥb'w* „sind verborgen", *hwgd* = *huggad*. Jod: *mjjm* „Wasser", *jjbšw* „sie vertrocknen". He für auslauten-

des ā: *-th* in der 2. m. Perf., *-kh* beim Suffix; auch für auslautendes ō häufiger als im MT: *ḥsdh* 40 8; auffällig *hw'h* „er" und *hj'h* „sie". Aleph für -ā: *-h'* im Suff. 3. fem. (*'ljh'* 40 1), für -ō: *lw'* „ihm" 40 10, *bw'* „in ihm"; für inlautendes -a-: *b'* *wn* „in Sünde" (BASOR 111, 19); für -i: *kj'* „denn", *mj'* „wer", *pj'* „mein Mund"; gelegentlich statt h: *ʿws'* „machend", umgekehrt *bwrh* „schaffend". Von größerem Interesse scheinen solche Fälle, wo ein nicht wurzelhaftes ' des MT fehlt, wie in *gj* „Tal" 40 4 (im MT als st. abs. nur dreimal), *m(w)znjm* „Wage" 40 12. 15 (so im MT nie, auch phön *mʾznm*; aber ugaritisch *mznm*, pehl. und ägyptisch-aram. *m(w)zn'*, Wurzel *wzn*), und *ʾljm* „Lämmer, sg. auch im MT *ʾlh*); oder das zweimalige, dem akkad. -apla-iddin genauer entsprechende *-blʾdjn* 39 1 für *-balʾᵃdān*.

Ziemlich oft begegnen andere, aber sachlich gleichwertige Wortformen: Mit anderem Radikal *jṣʾq* 42 2, anderer Bildungsweise *hbjʾwth* 43 23; Koh. statt Ind. *ʾsjmh* 41 18, umgekehrt Ind. st. Koh. *ʾwdj'* 5 5, *ʾtn* 43 23; Vb. fin. statt Inf. *ʾsjr* 5 5. Impf. cop. statt Pf. cons. *wjhjh* 5 5; *wjbnh* statt *wajjiben* 5 2; anderer Numerus beim Vb.: Pl. statt Sg. *jwšbj* 5 2, *twrwtjw* 42 4, umgekehrt Sg. statt Pl. *bʾwnkh* 43 24, beim Vb. *jgjdw* 43 9, umgekehrt *js'* 42 11; anderes Tempus: *ʾtn* 43 20; andere Stammform *jgdl* 42 21, *ʾzkjr* 43 25. Interessant ist das Auftreten scheinbarer Pausalformen mitten im Kontext *špwḥw* 5 3, *tʾrwṣw* 40 28, *ʾtmwkh* 42 1, wie sie gelegentlich auch im MT begegnen und jetzt als dialektisch verstanden werden (BAUER-LEANDER, S. 306 o); doch mahnen hier Fälle wie *jrṣwḥw* 42 11 und *ʾpʿwlh* 43 13, wo ein a-Impf. zu erwarten ist, zur Vorsicht. Beachtung verdient ebenso die Schreibung *ʾtmh* „ihr" 42 17 43 10 und entsprechend *-tmh* in der Endung Perf. 2. Pl 40 21, *-kmh* 40 1 u. ö. *-hmh* [1]) 39 2 u. ö. im Suffix; denn sie führt auf eine zweisilbige Bildung, wie sie die samaritanische Aussprache des Hebräischen als *-timma*, *-kimma*, *-imma* erhalten hat, s. FR. DIENING, Das Hebräische bei den Samaritanern (1938) 22. 50. Eine andere Nominalform ist vorausgesetzt in *qṣwwt* 40 28 41 9 (anderwärts im MT als Ketib) statt *qᵉṣōt*, und *qṣwj* 43 8 (wie von *qūṣū*) st. *qᵉṣēh*; in *mhšwkjm* 42 16 st. *maḥšāk*; in *ʾwʾr* (= *ʾūwār*?) 42 19 43 8 und in dem öfteren *nwʾm* (= *nōʾam*?) st. *nᵉʾūm* (vgl. Sukenik S. 35). Öfter registrieren wir das Hinzutreten (*bzrtw* 40 12, *mšpṭj* 42 1, *jʾdrhh* 42 22) oder Fehlen (*jkbh* 42 3, *jšmʾw* 43 9) eines Suffixes, des Artikels (*hḥdšwt* 42 9, *hʾdm* 43 4, *ʾrṣ* 40 21) oder eines *w* „und" (*wjšrw* 40 8, *wjrqʾnw* 40 19; *ʾtn* 43 4); das vereinzelte Überschießen eines *ʾk* 42 11, eines *ʾwd* 43 25, das Minus eines *kj* 43 3, des Tetragramms 42 6, der ersten Wörter von 41 12 (BASOR 111, 8 [16]). Häufiger findet sich ein ganz anderes, aber synonymes Wort, wobei gelegentlich graphische Ähnlichkeit noch dazu kommt: 39 1 *wjḥjh* st. *wjḥzq*, 39 2 *mmlktw* st. *mmšltw*, 42 5 *ʾlhjm*

1) Die Habakuk-Rolle hat *-ḥm*. Kol. 1. 3.

t. *jhwh*, 42 20 *ptḥ* st. *pqwḥ*, 42 11 *jṣrwḥw* st. *jṣwḥw*, 42 24 *zh* st. *zw*, 43 3 *w'lk* st. *mwšj'k* 43 21, *jw'mrw* st. *jsprw*; eine andere Präposition 5 1 *('l* st. *l)* nd 43 14 *(b* st. des Loc. *bblh)*. Andere Wortfolge liegt vor in *mṣrjm kwprk* 3 3.

4. Von diesen und ähnlichen Varianten sind nicht wenige ohne weiteres ls sekundär zu erkennen. Direkt fehlerhaft sind z. B. das *wj(ʿ)sh* 5 4, *(l)bʿr* 5, *ʿwlwt* (st. *ʿālōt*) 40 11, *tdmjwnj* (st. *-ūn*, nach 40 25 ?) 40 18, *jbšq* (st. *jbqš*) 0 20, *hwṣj'j* 43 8. Als Aramaismus verrät sich das *'ḥšjtj* 42 14, als Buchtabenverwechslung das *jwdjʿ* (st. *jrjʿ*) 42 13. Aus dem Zusammenhang fällt ler Sg. *qr'* 40 1 wie der Pl. *sb'jm* 43 3 heraus, während *bkrmj* 5 4 und *šwršw* 0 24 der Umgebung mechanisch angeglichen sind. Den Parallelismus stört las *wlw'* *ʿsjth lj'* *mnḥh* 43 23, Rhythmus und Syntax das *wj'sh msk* 40 19. Beispiele dafür, wie bei absichtlicher Wortwiederholung die Handschrift es las eine Mal — bewußt ? — ausläßt, vermerkt M. Burrows (BASOR 111, 17). Das *hjh* st. *jhjh* 43 10 gibt der für Deuterojesaia charakteristischen Wendung eine andere Spitze (s. Sukenik S. 35).

Andere Male handelt es sich um rein stilistische Varianten, wo über die Priorität sich ja meist nicht entscheiden läßt; aber man hat da jedenfalls kaum je Grund, der Lesart der Rolle den Vorzug zu geben.

Es bleiben indes doch einige Varianten, die mindestens genauer betrachtet werden müssen; Fälle, wo der MT irgendwie Schwierigkeiten macht, und die neue Lesart mit Abweichungen der Versionen und mit modernen Emendationen zusammentrifft. So bei dem *w'wmrh* 40 6 (d. i. *wā'ōmᵉrāh*) st. *wᵉ'āmar*, wofür schon Duhm, BH u. a. nach LXX und V *wā'ōmar* lasen. Das *k'ps* 40 1 st. *mē'äfes* ist schon von Fr. Delitzsch, Lese- und Schreibfehler § 115, L. Koehler und BH³ vorgeschlagen, wie das *lmšsh* 42 22 st *mšsh* von Oort, Marti, Delitzsch § 7 a, BH³. Das *hmt 'pw* 42 25 st. *hemāh 'appō* kommt dem Vorschlag von Oort, Delitzsch § 105 a und Torrey entgegen, doch kann man hier auch *ḥmh* mit Duhm als Variante streichen oder mit Volz als richtige Korrektur für *mlḥmh* einsetzen. In 43 19 geht *ntjbwt* „Pfade" dem *drk* besser parallel als das traditionelle *nᵉhārōt* „Ströme" und ist (s. de Boer S. 203) schon von E. J. Kissane in seinem Kommentar von 1943 vorgeschlagen. In 43 23 hat die Rolle *sh l'wlh* „ein Schaf als Brandopfer" statt des singulären *sēh ʿōlōtākā*, und weiter (wie schon Oort und Marti emendierten) *wbzbhjkh*. Immerhin ist selbst in solchen Fällen die andere Möglichkeit nicht ganz von der Hand zu weisen, daß die neue Lesart nicht ursprünglich ist, sondern nur ausgleicht oder erleichtert. Und der Ausfall von 40 7b 8a, wo Kahle (bei de Boer S. 204) das Zusammengehen der Handschrift mit LXX bemerkenswert findet, könnte gerade hier ja sehr leicht als Homoioteleuton *(ṣjṣ!)* auf beiden Seiten unabhängig erfolgt sein.

5. Der Vergleich ergibt also wohl ein gewisses Schwanken des Wortlautes, wie es in geringerem Maße auch noch bei den Handschriften und Drucken des MT der Fall ist, wobei allerdings die Rolle höchstens in einigen wenigen Fällen das Ursprüngliche oder auch nur Ursprünglichere bewahrt hätte. Man kann auch an die Doppeltexte des AT erinnern, wo sich die Differenzen im allgemeinen ja auch in gewissen Grenzen halten, der textkritische Ertrag immerhin größer ist. Jedenfalls fehlen hier stärkere Abweichungen, wie sie die LXX so oft hat. Und man ist leicht geneigt, gerade darin die Bedeutung dieser Handschrift zu sehen: als eine Bestätigung der wesentlichen Zuverlässigkeit des MT im Gegensatz zu einer skeptischen Haltung gegenüber der ganzen Textüberlieferung gerade von der LXX her. Allein da muß doch vor übereilten Schlüssen gewarnt werden. Man vergesse nicht, daß die cc. 40, 42 und 43 im hebräischen Text verhältnismäßig gut erhalten sind. Man kann fragen, wie der Vergleich etwa bei 2 6 ff. oder c. 53 ausfallen wird. Für 2 9–11 z. B. notiert M. Burrows stärkere Abweichungen (BASOR 111, 17). Und allgemein stellt er aus seiner Kenntnis des gesamten Materiales heraus öfteres Zusammentreffen unserer Handschrift mit den Abweichungen der Versionen und mit den modernen Emendationen fest (ebd. S. 19 ff.), wie sich ja auch uns ein paar Beispiele dieser Art ergaben (III 4).

Umgekehrt gehen aber nicht selten die Handschrift und der MT auch in Fällen zusammen, wo ernsthafte Bedenken gegen die Authentie des Textes bestehen. Ich nenne nur einige ziemlich klare Beispiele: 5 4 das zweite *l'swt*, das das in den ersten Versen des Weinbergliedes deutliche Fünfermetrum stört und aus 5 2 aufgenommen sein dürfte; 39 1 *sprjm*, das ein älteres *srjsjm* (s. 39 1) verdrängt haben muß (Duhm); 40 6 *ḥsdw* statt des in LXX vorausgesetzten *ḥmdw* (Du, BH³); 40 7 das *'kn ḥṣjr ḥ'm* mit dem unverkennbaren Glossencharakter; 40 14 das in LXX fehlende zweite *wjlmdhw* (Duhm, BH, etwas anders Volz); 40 15 *jṭwl* st. *jṭ(w)lw* (Buhl, BH); 40 19 *ṣwrp* st. *jṣrp* (BH³) oder *jṣwr* (Volz); 40 20 das unverständliche *hmskn trwmh*; 40 21 *mwsdwt* st. *mjsd(w)t* (Du., Koehler); 42 10 *jwrdj*, wofür seit LOWTH meist *jr'm*; 42 11 *js'w* st. *jswsw* (LXX, Koehler, BH³) und *'rjw* st. *'brjw* (BUDDE, Koehler); 43 13 *qn'h* st. *qn'* (d. i. *qannā'* Koehler); 42 16 das überflüssige erste *l' jd'w* (Duhm, BH³); 43 4 *'dm* st. *'dmwt* (Duhm); 43 7 *kl hnqr'* st. *klh nqr'* (Budde, Koehler); 43 28 das unverständliche *w'ḥll srj qdš* usw. Hält man aber an diesen und ähnlichen Stellen eine Emendation für notwendig, so ist dann natürlich auch das Zusammengehen anders zu beurteilen; es besagt dann nur — vgl. M. Burrows ebd. S. 22 — daß die überlieferte Lesart mindestens auf die Zeit der Handschrift zurückgeht, ohne damit notwendig auch schon den ursprünglichen Text zu repräsentieren. Wenn wir Grund haben, eine Entstellung des Urtextes anzunehmen, muß dieselbe eben einfach schon früher erfolgt sein, so wie ja auch der gemeinsame Bestand

in den Doppeltexten oder der von MT und LXX in soundso vielen Fällen nicht der ursprüngliche sein kann. Oder wenn z. B. in 40 26, wo man mit Recht am Wechsel des Substantivs *rōb* und des Adjektivs *'ämmīs* Anstoß nimmt, unsere Handschrift *rwb* st. *rb* hat, so verbietet das keineswegs die von Duhm u. a. vorgeschlagene Lesung *rab*; besagt es doch nur, daß man bereits damals das *rb* als *rōb* verstand und schließlich dann auch plene schrieb, ohne daß das darum auch schon die Meinung des Verfassers sein müßte. Und noch weniger kann das Vorhandensein in der Handschrift die „Echtheit" angefochtener Verse oder Versgruppen erweisen. Die Zeit, wo das AT seinen jetzigen Bestand und Wortlaut im wesentlichen erlangte, liegt noch weiter zurück, und dafür ist durch den Fund nichts geändert. Nur eben daß er uns, wie ja auch die Habakuk-Rolle zeigt, zwingt, diese eigentliche Entstehungsphase des alttestamentlichen Textes soviel weiter zurückzuschieben; darin liegt die tatsächliche Bedeutung des Fundes.

6. Das führt uns weiter zur Frage nach dem Alter der Handschrift, wobei verschiedenes zu berücksichtigen ist. Einmal die allgemeine Zusammengehörigkeit mit den anderen Rollen, nicht nur hinsichtlich des gemeinsamen Fundortes, sondern auch, unbeschadet kleinerer Besonderheiten, in Material, Schrift, Orthographie, bis zur Verwendung jener Randzeichen (s. o. III 2). Sie stammt also gleichfalls aus dem Kreis jener Sekte, wenn auch schon ihre stärkere Abnützung auf längeren Gebrauch und entsprechend höheres Alter schließen läßt. Eine relative Datierung ergibt das Verhältnis zum MT, dessen Alter freilich selber — man denke an die Arbeiten von P. Kahle und seinen Schülern! — zur Diskussion steht; die weitergehende Pleneschreibung, das Eindringen eines Qere perpetuum wie *jrwšljm* in das Ketib 40 2 9 [1]) und die mehrfache Vertauschung von ' und *h* als Vokalbuchstabe, das alles erweist sie deutlich als jünger. Aber wieviel jünger? Die Pleneschreibung geht jedenfalls über das in Jesus Sirach und im Papyrus Nash — beides Zeugen aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. — Übliche beträchtlich hinaus, wenngleich letzterer z. B. das *lw'* als Schreibung der Negation bereits hat. — Um eine exakte Datierung nach der Schrift hat sich namentlich Albright bemüht. Gleich nach den ersten ihm zugegangenen Photos (s. BA XI 55 BASOR 110, 3) wie auch später wieder (BASOR 111, 2 f.) hat er sich dahin ausgesprochen, daß die Schrift der Jesaiarolle etwas älter sei als die des Papyrus Nash und die der Habakukrolle; sie stehe der Schrift der dem 3. Jahrhundert angehörigen Papyri und

1) Es sind dies die beiden einzigen Stellen, wo der Stadtname in den veröffentlichen Textpartien vorkommt; es kommt nun darauf an, ob diese Schreibung durchgeht, denn ganz vereinzelt findet sie sich ja auch im MT.

Ostraka aus Edfu in Ägypten am nächsten, was auf die frühmakkabäische Zeit, d. h. auf das 2. Jahrhundert führe. Die von Sukenik (S. 15) zum Vergleich herbeigezogene Schrift auf den hebräischen Ossuarien des 2. und 1. Jahrhunderts weist jedenfalls, nach der Uzzia-Inschrift (Sukenik T.IV, vgl. auch Albright BASOR 44, 8 ff.) zu urteilen, jüngere Formen auf; darin ist Albright (BASOR 111, 3) schon Recht zu geben.

So ist der Eindruck zunächst nicht einheitlich. Nach Ginsberg (S. 20), der auch die Schrift etwas jünger einschätzt, weisen Paläographie und Orthographie eher in die Zeit des Herodes als in die der Makkabäer, während der Inhalt unbedingt für vorrömische Zeit spreche. Ebenso ist Sukenik (S. 17) geneigt, bei der Kriegsrolle die vorliegende Kopie 1—2 Jahrhunderte später anzusetzen als den Text selber. Die Orthographie und die mit ihr vorausgesetzte Sprachform könnte aber auch noch auf einen wesentlich tieferen Ansatz führen. Ich denke da namentlich an die Schreibung des Suffixes der 2. Sg. m. als *-kh* und der 3. Sg. f. am Plural als *-h*' (s. o. III 3), die natürlich eine Aussprache als *-kā(h)* und *-hā(')* voraussetzen, wo das neuerdings bekannte außer- und vormasoretische Material, die Reste „palästinischer" Textüberlieferung wie auch die griechische Umschrift in der zweiten Kolumne der Hexapla, übereinstimmend auf *-ak* und *ah-* führt[1]). Jene masoretischen Formen betrachtet Kahle jetzt (The Cairo Geniza S. 99 f.) als eine Neuerung des 8. Jahrhunderts, die eine entsprechende Korrektur innerhalb der Qoranüberlieferung nachahmt. Damit käme man zu einem Spätansatz, wie er ja auch für die Damaskusschrift öfter ins Auge gefaßt wurde, während nun umgekehrt ihre Zusammengehörigkeit mit unseren Texten nach deren Inhalt auch für sie ein höheres Alter zu gewährleisten schien. Es wird nicht ganz leicht sein, diesen verschiedenen Gesichtspunkten gerecht zu werden und sie unter einen Hut zu bringen. Zunächst spitzt sich das Problem zu zur Alternative: zwingt jenes Material zu einem so späten Ansatz oder läßt sich ein höherer mit all seinen Konsequenzen für die Ausbildung des MT trotzdem halten?

7. Schließlich sei auch noch die Frage der Echtheit des ganzen Fundes gestreift. Erinnert man sich an die berühmten oder berüchtigten Fälschungen des vorigen Jahrhunderts, an F. Wagenfelds „Sanchuniathon" von 1837 oder an die „moabitischen Altertümer" der Siebzigerjahre, so möchte man sich eigentlich wundern, daß diese Möglichkeit in der vorliegenden Literatur

1) Vgl. P. Kahle, ZAW 39 (1921) 234 f., The Cairo Geniza (1948) 95 ff., Pontus Leander, ZAW 54 (1936) 97 f., Alex. Sperber, Hebrew Union College Annual XII—XIII (1937—38) S. 138, 172 (§ 74) und 198 (§ 131), Einar Brønno, Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus (1943) 197 ff.

aum erörtert wird [1]). Denn sie mußte sich mindestens als Frage den Gehrten, die die Rollen zuerst in die Hände bekamen, ebenso aufdrängen, ie es beim kritischen Leser der ersten Fundberichte in der Presse der Fall ar. Wenn diese Frage trotzdem nicht diskutiert wird, dann einfach desegen, weil nähere Beschäftigung mit den Texten solch erste Zweifel rasch in für allemal verstummen ließ. Sind die Texte doch viel zu umfangreich nd zu vielseitig, weder in der äußeren Beschaffenheit noch im Inhalt irgendie verdächtig, und bei allem wissenschaftlich Neuen und Überraschenden och auch viel zu wenig sensationell, als daß eine Fälschung überhaupt rnstlich in Frage kommen könnte.

Wohl aber bleibt zu fragen, was die Verbringung der Schriftrollen in jene Höhle veranlaßt habe. Sukenik (S. 10, 16) denkt an eine Geniza, d. h. an ie Rumpelkammer der Synagoge, in der abgenützte Thorarollen und andere eilige Schriften, Gebetbücher und Kultgeräte, aber auch unerwünschte und äretische Schriftwerke, die dem Gebrauch entzogen werden sollten, unterebracht wurden bis zu gelegentlicher Bestattung. Indes gehört die Geniza u einer Synagoge und nicht in die Höhle eines abgeschiedenen Tales; und ie Schriftrollen werden auch nicht sorgfältig in versiegelten Krügen verorgt. So wird es sich doch eher — das ist auch die Meinung von Trever BASOR 111, 5 [9] — um die heilige „Bibliothek" jener Sekte handeln, die ier in irgendeiner Notzeit, vielleicht der des jüdisch-römischen Krieges oder päter, in der Hoffnung auf kommende bessere Zeiten in Sicherheit gebracht wurde.

Über die Bedeutung des Fundes für unsere Kenntnis von Text, Sprache nd Wortschatz des AT wie auch der inneren Geschichte des damaligen Judentums gerade in der wichtigen Zeit zwischen AT und NT brauchen nach dem Gesagten nicht viele Worte verloren zu werden. Auch wer mit Superlativen sparsam umzugehen gewohnt ist, möchte hier mit Albright BASOR 110 2 f.) vom „größten Handschriftenfund der Neuzeit" reden; edenfalls auf dem Gebiet der hebräischen Literatur, wo wir ja sonst durch olche Funde nicht gerade verwöhnt sind. Wieviele und weittragende Fragen adadurch wachgerufen sind, sollte deutlich geworden sein. Sie können aber rst dann mit einiger Aussicht auf Erfolg angepackt werden, wenn einmal lle diese Texte von beiden Seiten vollständig und zuverlässig herausgeeben sind. Hoffen wir, daß wir nicht mehr allzulange darauf warten müssen.

Korrektur-Zusatz: Nachträglich sind mir noch zwei weitere Äußerungen bekannt geworden. Im „Jewish Quarterley Review" Bd. 39, Nr. 3, S. 235

1) Nur im ersten Brief Albrights (BA XI 55) finde ich eine entsprechende Bemerkung: „. . . And there can happily not be the slightest doubt in the world about the genuineness of the manuscript".

bis 247 vom Januar 1949, nimmt Solomon Zeitlin, ein guter Kenner des frühen und mittelalterlichen Judentums, das Wort. Hatte er auf die ersten Nachrichten an die Möglichkeit einer Fälschung gedacht (ebd. 39, Nr. 2, S. 180 vom Okt. 1948), so anerkennt er jetzt die Echtheit, vertritt aber gerade aus inhaltlichen Gründen eine späte Entstehung. Die Habakuk-Rolle ist kein Midrasch, sondern ein wirklicher Kommentar, wie er aber in der Zeit des zweiten Tempels noch nicht üblich war. Auch der Titel „Lehrer der Gerechtigkeit", El als Gottesbezeichnung und der Hohepriestertitel führen in diese Zeit, und ebenso die Verwandtschaft mit der Damaskus-Schrift, die er nach wie vor dem 8. Jahrh. zuweist. Mit Recht bedauert er, daß eine genaue Befragung der Beduinen, eine Untersuchung der Höhle und jener Krüge unterblieb. — In der neuesten Nummer der „Bibliotheca Orientalis" Bd. 6 (1949) S. 1—8 nimmt anläßlich der Anzeige von Sukeniks Schrift der durch seine wertvollen Arbeiten zur LXX bekannte J. L. Seeligmann dazu Stellung. Er betont die Bedeutung für die Geschichte des hebräischen Schrift- und Buchwesens — „A great many peculiarities about of the production of texts and books in Ancient Hebrew Times, only known thus far from the rabbinical tradition now speak to us, as it were, in natura" — und verlangt genaue Untersuchung von Tinte und Schreibmaterial. Auch die Ligaturen und andere Besonderheiten der Schrift erscheinen ihm wichtig. Für hohes Alter spricht ihm gerade die Orthographie, wobei er aber über Zeitlins Bedenken zu leicht hinweggeht. Die Habakuk-Rolle ist ein Midrasch, die „Kriegsrolle" doch apokalyptisch. Der „böse Priester" könnte Jason oder Menelaus oder ein späterer Makkabäer sein usw. Bei den Hodajoth lobt er die literarische Form und die religiöse Tiefe.

Das zeigt, wie viel es bei der ganzen Frage zu berücksichtigen und abzuklären gilt, und wie sehr die bisherigen Indizien noch auseinandergehen. Da erscheint mir Zeitlins Mahnung, sich nicht vorschnell auf den frühen Ansatz festzulegen, durchaus berechtigt; man muß sich alle Möglichkeiten offen halten. Wie verlautet, ist die hebräische Universität gegenwärtig bemüht, auch die anderen Rollen anzukaufen. Da möchte ich es nicht unterlassen, den dringenden Wunsch auszusprechen, daß die Publikation nicht bloß in hebräischer Sprache erfolge.

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stelle an, an der das betr. Werk bibliographisch genau angeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist.)

Acta Orientalia 280 f.
Acta Seminari Neotestamentici Upsaliensis 281.
Adler, N., Das erste christliche Pfingstfest *3.*
Agazzi, A., Le 'Confessioni' di S. Agostino *52.*
Albertz, M., Die Ordnung der Kirche im NT 47.
Albright, W. F., Notes from the President Desk *329.* 331 f. 343 ff.
— Editorial Note on the Jerusalem Scrolls *329.* 331 ff. 343 f.
Altaner, B., Patrologie 160 f.
— Augustin und Philo *53.*
— Augustin und die griech. Sprache *54.*
Althaus, P., Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens *3.* 12.
Appel, H., Die Komposition des äthiopischen Henoch 313.
Aramaic papyri of the Fifth Century ed. *A. Cowley.* 202 ff.
Aramaic Papyri discovered at Assuan, ed. *A. H. Sayce & A. E. Cowley* 202 f.
Aramäische Papyrus, hrsg. v. *E. Sachau* 202 f.
Arendt, H., Der Liebesbegriff bei Augustin 63 f.
Asting, R., Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum *103.* 117 ff.
Aubrey, E. E. s. *Tillich.*
Augustinus, A., Selbstgespräche, übers. v. *L. Schopp*, eingel. v. *A. Dyroff 60f.*
Aulén, G., Hrsg. s. *Svensk Teologisk Kvartalsskrift.*
Axelson, B., Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix *160.*

Bainton, R. H., David Joris 173.
Balslev, W., Freden i germansk og israelitisk Ret 293.
Barion, J., Plotin und Augustin 55.
Barnes, A. S., Christianity at Rome 38.
Barnett, A. E., Paul becomes a Literary Influence *152.*
Barr, K., Principia Zarathustrica 320.
Barth, K., Rechtfertigung und Recht *103,* 136 f.
Bauer-Leander, B., Grammatik des Biblisch-Aramäischen 205.
Bauernfeind, O., „Wachsen in allen Stücken" *3.* 46 f.
— Die Apostelgeschichte 9. 32 f.
— Die Geschichtsauffassung des Urchristentums *103.* 121.
Bea, A., Nova manuscripta Hebraica *329.*
Beard, Ch. A., An American foreign policy *181.* 187 f.
— American Policy in the making *181.* 188.
— An economic interpretation of the Constitution of the USA 187.
— The rise of American civilization 187.
— America in mid passage 187.
— The American spirit 187.
Becker, B., Bronnen tot de Kennis van

het leven en de werken van D. v. Coornhert 180.
Belkin, S., Philo *150.*
Bellinger, s. *Rostovzeff.*
Bender, H., Hrsg., s. *Mennonit. Quarterly Review.*
— & *Horsch, J.*, Menno Simons 176.
Bentzen, A., Introduction to the Old Testament 289 f. 321.
— Kommentar zu Jesaja I 291. 322.
— Messias – Moses redivivus – Menschensohn 300. 303. 319 f. 322. 325.
— Det sakrale Kongedömme 288. 320. 322.
— On the idea of "the old" and "the new" in Deutero-Isaiah 322.
— Hrsg., s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
— Om S. Mowinkels Indsatz i den gammeltestamentlige Forskning 279.
Benz, E., Marius Victorinus *54.*
Berdjajew, N., Slavery and Freedom *216.* 227.
— Das Schicksal des Menschen *252.* 264 f. 271.
— Alte und neue Wege des Humanismus *252.* 265.
— The Unity of Christendom *252.* 265.
Bergfried, U., Verantwortung als theolog. Problem im Täufertum 161. 167. 169. 174.
Berggrav, E., Hrsg., s. *De store religioner.*
Beyer, H. W., Die Apostelgeschichte 293.
Bibliotheca Reformatoria Neerlandica s. *Cramer.*
Bieder, W., Ekklesia und Polis *103.* 127 f. 136.
Birkeland, H., Akzent und Vokalismus 308.
Birket-Smith, K., Kulturens Veje 293.
— Tro og Troldom 293 f.
Bläser, P., Das Gesetz bei Paulus 32.
Boekenhogen, Hrsg., *Catalogus der Werken voer de Dopsgezinden 162.* 164.
de Boer, P. H. H., Over de onlangsgevonden Hebreeuwse Handschriften *329.* 341.
En bok om bibeln, v. *R. Bring, A. Fridrichsen, H. Lindroth, O. Linton, A. Nygren, E. Sjöberg 314.* 320.
Borchardt, L., Allerhand Kleinigkeiten 205 f.
Boschwitz, F., J. Wellhausen 327 f.
Bowman, J. W., The Intention of Jesus 150 f.
Bowman, R. D., The church of the brethren and war *181.* 190.
Brandt, Th., Die Kirche im Wandel der Zeit I–IV, 2. Aufl. *73.* 90.
Braun, F. M., Aspects nouveaux 27. *103.* 125 f.
Briem, E., På trons tröskel 312 f. 320.
Brilioth, Y., Hrsg. s. *Svensk Teologisk Kvartalsskrift*
Bring, R., s. *En bok om bibeln*
— Hrsg., s. *Svensk teologisk Kvartalsskrift.*
Brodersen, Von der Bibel als historischem Dokument 284.
Brönno, E., Studien über Hebräische Morphologie 292. 344.
— Some Nominal Types in the Septuagint 292.
Brouwer, A. M., Christen en overheid volgens *103.* 136 f.
Brown, s. *Rostovzeff.*
Brownlee, W. H., The Jerusalem Habakuk Scroll *329.* 333.
Brun, L., Der kirchliche Einheitsgedanke *103.* 130.
Brunner, E., Zur christolog. Begründung des Staates 137.
— Gerechtigkeit *216.* 224 f. 238.
Bultmann, R., Offenbarung und Heilsgeschehen 12.
— Die Frage nach der Echtheit von Matth. 16, 17–18. *103.* 124.
Burkitt, F. C., Christian Beginnings 29.
Burnaby, J. B., Amor Dei 264.
Burrows, M., An Outline of Biblical Theology *154 ff.*
— What mean these Stones *148.*
— The Contents and Significance of the Manuscripts . . . *329.* 334 f. 337 ff.
— Variant Readings in the Isaiah Manuscript *329.* 339 ff.

Cadbury, H. J., Jesus *150*.
Cadoux, C. J., A Tentative Synthetic Chronology of the Apostolic Age *3*. 29.
Calhoun, R. L., God and the Days Work *239*. 251.
Campenhausen, H. Frhr. v., Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche *3*. 47.
— s. *Schuster*.
— Bearb., s. *Müller, K.*
Cartledge, S. A., A Conservative Introduction to the NT *144*.
Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera Omnia, ed. D. G. *Morin 159 f.*
Casland, S. V. Mc., The Resurrection of Jesus 7.
Catalogus der Werken voer de Doopsgezinden, hrsg. v. *Boekenhogen 162*. 164.
Charles, R. H., Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament 334.
The Christian answer, with an introduction by *H. P. v. Dusen 239* ff.
Cirlot, F. L., The Early Eucharist *153*.
— Christ and Divorce *153*.
Clark, K., Eight American Praxapostoli *145*.
Cochrane, Ch. N., Christianity and Classical Culture *239*. 241 ff.
Colson, F. H., Übers., Philo vol. VIII, *149*.
— Übers., Philo vol. IX. *150*.
Colwell, E. R., s. *Willoughby, R.*
— & *Mantey, J. R.*, A Hellenistic Greek Reader *147*.
Conant, J. B., Speaking as a private citizen *181*. 186.
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXX, rec. *Ae. Kroymann 156*.
Cowley, A. E., ed., s. *Aramaic Papyri*.
Cown, Mc. C. C., The Ladder of Progress in Palestine *148*.
Craig, C. T., The Beginning of Christianity *144*.
Cramer, S. & Pijper, F., Hrsg. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica 163*. 179 f.
Cramer, S. & Pijper, F., Art. Menno Sismon 168.
— Art. Mennoniten 168.
Culbertson, E., Total peace *181*. 196.
Cullmann, O., Les traces d'une vieille formule baptismale dans le NT *3*. 21 f.
— Urchristentum und Gottesdienst *3*. 20 f. 42 ff.
— Königsherrschaft Christi *103*. 122 f. 136.
— Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse 122.

Dahl, N. A., Das Volk Gottes *103*. 130 ff.
— Hrsg., s. *Norsk Teologisk Tidsskrift*.
Dalman, G., Die Worte Jesu 201 f.
— Jesus Jeshu'a 201.
— Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch 201.
— Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch 201.
Dana, H. L., The Ephesian Tradition *152*.
Danell, G. A., Studies in the Name Israel 326.
Dänische Bibelübersetzung vom AT, v. *Hvidberg* 289 f.
Dansk Teologisk Tidskrift, hrsg. v. *H. Koch, J. Munck, N. H. Söe* 280 f.
Davis, D. & Gehman, H. S., The Westminster Dictionary of the Bible *146* ff.
Dawson, Chr., Progress and Religion 239. 241. 243 ff. 251.
— The Making of Europe 241.
Dehn, G., Engel und Obrigkeit 136.
Dewald, E. T., The Illustrations in the MSS *149*.
Dibelius, M., Rom und die Christen im 1. Jh. *3*. 37. 39 f. 136. 140 ff.
— Formgeschichte des Evangeliums 10.
— The Message of Jesus Christ, übers. v. *F. C. Grant 156*.
Diening, Fr., Das Hebräische bei den Samaritanern 340.
Dijkema, F., s. *Slotgeren*, P. S. v.

Dinkler, E., Hrsg. s. *v. Schubert.*
— Die ersten Petrusdarstellungen 34.
— Die Anthropologie Augustins *61* ff.
Dodd, C. H., History and the Gospels *150.*
Dörries, s. *Schuster* 93.
Dueholm, P., Geographie Palästinas 285.
Dyroff, A. s. *Aurelius Augustinus.*
Dunkerley, R., Hrsg. s. *The Ministry and the Sacraments.*
Dusen van, Einl., s. *Tillich.*

Easton, B. S., What Jesus Taught *150.*
Eck, O., Urgemeinde und Imperium *103.* 138 ff.
Edman, E., World vision *181.* 197.
Ehrhard, A., Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten Bd. I, Teil I und II, *73.* 84 f.
— Urchristentum und Katholizismus 65.
— Das Mittelalter und seine kirchl. Entwicklung 86.
— Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas 87.
— Der Katholizismus und das 20. Jh. 87.
Eißfeldt, O., Die Geschichtsschreibung im AT 237.
Eliot, T. S., The Idea of a Christian Society *239.* 247 ff. 251. 260. 271.
Emmet, W., Beginnings of Christianity 29.
Engelbert, W., Von Christus bis heute *73.* 92.
Engnell, J., Hrsg., s. *Svensk Bibliskt Uppslagsverk.*
— Art. Amos 290.
— Profetia och tradition 303. 325.
— Studies in Divine Kingship 320.
— The text II K from Ras Shamra 320.
— Gamla testament et I 321.
— Till frågan om Ebed-Jahve sängerna 322.
— Profetia och tradition 323.
— Kain och Abel 324.
— Israel and the law 325.
Epigrammata Damasiana, rec. *A. Ferrua 158 f.*
Fascher, E., Petrus *3.* 34.
— Joh. 16, 32. *3.* 19.
— Dynamis Theou *104.* 115.
Ferrua, A., rec. s. *Epigrammata Damasiana.*
Ferveile, J., Hrsg., s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
Fickeler, P., Grundfragen der Religionsgeographie 98.
Filson. F. V., The Significance of the Early House Churches *3.* 42.
— Origin of the Gospels *150.*
— One Lord *154.*
Finaert, J., L'évolution littéraire de St. Augustin *53.*
— St. Augustin rhéteur 53.
Finegan, J., Light from the Ancient Past *148.*
Finkelstein, L., The Pharisees *150.*
Flewelling, R. T., The Survival of Western Culture *252 f.* 256 f.
Fosdick, H. E., A Guide to the Understanding of the Bible *153 f.*
Frank, E., Philosophical Understanding *239.* 241. 245 ff. 251.
Frankfort, H., Kingship and the Gods 275. 319. 324.
Freyer, I., Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen *52.*
Fridrichsen, A., Sprachliches und Stilistisches zum NT 34.
— Eglise et Sacrement dans le NT *104.* 129 f.
— Hrsg., s. *Studia Theologica.*
— Hrsg., s. *Svensk Teologisk Kvartalsskrift.*
— Hrsg., s. *Svensk Exegetisk Årsbok.*
— Hrsg., s. *Acta Seminari Neotestamentici Upsaliensis.*
— Hrsg., s. *Symbolae Biblicae Upsalienses.*
— Hrsg., s. *Svensk Biblisk Uppslagsverk.*
— s. *En bok om bibeln.*
Fridriksson, H., Jahwe als Krieger 316.
Friedmann, R., Dutch Mennonite Devotional Literature 181.

Des Gamle Testamente, oversatt av *Michelet, Mowinkel, Messel 300 f.*

Gardner-Smith, P., St. John 152.
Garvey, N. P., St. Augustine *52.*
Gehman, H. S., s. *Davis D.*
Gerke, F., s. *Headlam, A. C.*
— Die Stellung des 1. Clemensbriefes 45 f.
Gerlemann, G., Zephanja 314.
— Book of Job 314 f.
— Chronicles 314 f.
— Contributions to the OT Terminologie of the Chase 315.
— Hesekielbokens Gog 315.
Gewies, J., Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apg *104.* 119 f.
Mc Ginley, L. J., Formcriticism *150.*
Ginsberg H. L., The Hebrew Scrolls from the Sectarian Cache 329. 332. 335 f. 338.
Ginzberg, L., Genizah Studies 214.
v. Glasenapp, H., Buddhist. Mysterien 98.
Glimm, F. X., Marique, J. M., Walsh, G. G., The Apostolic Fathers *155.*
Goguel, M., Eschatologie et apocalyptique *104.* 112 f.
— Jésus et l'église *104.* 123 f.
— Einheit und Verschiedenheit im Urchristentum 113.
— La foi à la résurrection de Jésus *3.* 6.
— L'apôtre Paul a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie? *3.* 34.
— La conception jérusalémite de l'Eglise *3.* 26 f.
— Le problème de l'Église *3.*
— Einige Bemerkungen über das Problem der Kirche im NT *3.* 26 f. 126.
— Unité et diversité du christianisme primitif *3.* 26 f. 33.
— Introduction au NT 9. 29.
Goodenough, E. R., The Politics of Philo Judaeus *150.*
— An Introduction to Philo *150.*
Goodspeed, E. J., The Apocrypha *149.*
— The Story of the Apocrypha *149.*
— Problems of NT-Translations *147.*
— A History of Early Christian Literature *155.*
Govern, W. M., From Luther to Hitler *182.* 193 f.
Grammatik des Christlich-Palästinischen Aramäisch, hrsg. v. *E. Littmann 211.*
Granild, S., Esrabogens litteraere Genesis 292.
Granquist, H., Marriage Conditions in a Palestine village 298.
— Birth and childhood among the Arabs 298.
— Child Problems among Muhammadan Arabs 298.
Grant, F. C., The Gospel of the Kingdom 17. *150 f.*
— The Earliest Gospel *150 f.*
— Übers. s. *Dibelius, M.*
Grant, R. M., Second-Century Christianity *155.*
Greene, Th. M., s. *Tillich.*
Grönbech, V., Vor Folkeæt i Oldtiden *274.* 277.
— Primitiv Kultur 275.
— Soul or Mana 275.
— Hellenismen 275.
— Hellas 275.
— In Illustreret Religionshistorie 317.
Grosheide, G., Verhooren en Vonnissen der Wederdoopers *163.* 168 f.
— Bijdrage tot de Geschiedenis der Anabaptisten *163.* 168 f.
Grundmann, W., Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia *3.* 23 f.
— Aufnahme und Deutung der Botschaft Jesu *104 ff.*
Guardini, R., Die Bekehrung des hl. Aurelius Augustinus *52.*
Gudmundson, A., Geschichte Israels 299.
— Hrsg., s. *Kirkjubladit.*
Guillaume, Prophecy and Divination 305.
Gulin, E. G., Das geistliche Amt im NT *3.* 46.
Guzzo, A., Intorno a Sant-Agostino *54.*
Gyllenberg, In Svensk Exegetisk Årsbok 285.
— Übersicht über finnische Literatur 295.
— Red., s. *Våra fädersbibel.*

Haandbog i Kristendomskundskab, hrsg. v. *A. Bentzen, J. Ferveile, A. Hansen, H. Koch, H. Mosbech, N. M. Plum.* *275* f. 284.
Hahn, G., Werkbuch der Kirchengeschichte, Teil I. *73.* 80 f.
Haldar, A., Associations of Cult Prophets 324 f.
— Studies in the Book of Nahum 325.
Hammershaimb, E., In *Haandbog i Kristendomskundskab* 284. 288.
— Das Verbum im Dialekt von Ras Schamra 288.
— Kommentar zu Amos 288 ff.
— Jesus im Koran 291.
— Die Laschischbriefe 291.
— Die Elephantinekolonie 291.
Haenchen, E., Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin 59 f.
Hansen, A., Hrsg. s. *Haandbog i Kristendomskundkab.*
Hansen, C. B., Immanuel 291. 293.
Harder, E., Plotins Schriften *55.*
Harnack, A. v., Possidius *51.*
Hartmann, K., Der Tod 64 f.
Hatch, W. H. P., The Primitive Christian Message *104.* 115.
— The Principal Unical MSS of the NT *144 ff.*
— An Album of Dated Syriac Manuscripts *145.*
Hawkins, R. M., The Recovery of the Historical Paul *152* f.
Headlam, A. C. & Gerke, F., The Origin of the Christian Ministry *4.* 45.
Hedegard, D., s. *Saarisalo.*
Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit *239.*
Heimann, E., Freedom and Order *216.* 225 ff. 238.
Hendrikx, E., Augustins Verhältnis zur Mystik *54.* 56 ff.
Henry, P., La vision d'Ostie *57.*
— Augustine and Plotine *54*
Herner, S., Die Natur im AT 310.
— Sühne und Vergebung in Israel 310.
Hessen, J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis *58.*
Heussi, K., Kompendium zur Kirchengeschichte, 9. Aufl. 96.
Heussi, K., Neues zur Petrusfrage *3.* 36.
— War Petrus in Rom? *3.* 34 f.
— War Petrus wirklich römischer Märtyrer? *3.* 36.
Heyer, F., Der Kirchenbegriff der Schwärmer 169.
Hirsch, E., Die Auferstehungsgeschichten *3.* 7 ff.
Holm, S., Hrsg. s. *Illustreret Religionsleksikon.*
Hölscher, G., Die Hohepriesterliste bei Josephus *4.* 49 f.
Hooke, Hrsg., s. Myth and Ritual.
Hopwood, P. G. S., The Religious Experience of the Primitive Church *4 ff.* 30.
Horae Soederblomianae 282.
Horsch, J., Is Dr. Kühlers Conception of Early Dutch Anabaptisme historically sound? *163.* 174 ff.
— Hrsg., s. *Bender, H.*
Hulshoff, A., Geschiedenis van de Doopsgezinden 168.
Hutson, H. H., s. *Riddle*
Hvidberg, Israelit. Religionsgeschichte 275. 278. 285 ff.
— Graad og Latter i det gamle Testamente 279.
— Bibelübersetzung zum AT 289.
— Das vorisraelitische Kanaan 284.
Hyde, W. W., Paganism to Christianity *155.*

Ijntema, J., The Mennonites of the Netherlands *163.* 178 f.
Illustreret Religionshistorie, 1. Aufl. red. *Edv. Lehmann*, 2. Aufl. red. *Pedersen* 282.
Illustreret Religionsleksikon, hrsg. v. *Holm, Söe & Bentzen* 283.
Ingholt, Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hama 294.
International Council of Religious Education, s. *The New Covenant.*

Jacobsen, S., Barmhjertig og naadig 293.
— Velsignelsen fra Herrens Hus 293.
— Prof. Dr. phil. Rubow og den gammelstestamentlige Kritik 293.

Jacobsen, S., Prof. Dr. phil. Rubow som Polemiker 293.
Jansen, H. L., Die spätjüdische Psalmendichtung 306.
— Die Henochgestalt 306.
— Die Politik Antiochus IV. 306 f.
— Haandbog for bibellesere 307.
Jeltes, H. F., Die Mennoniten in der holländ. Literatur *163.* 180.
Jensen, K., Indlednigspörgsmaal i Joel Bog 292 f.
Jensen, K., Om de mosaiske Looskrifters Alder 293.
Jeremias, J., Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt? *4.* 44.
— Jerusalem zur Zeit Jesu 131.
Johannesen, E., Studier over Esras 292.
Johannsson, N., Parakletoi 316.
Judiskt Tidskrift 282.
Jung, C. G., Psychologie und Religion *97.* 99 f.

Kahle, P., Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes 315.
— The Cairo Geniza 201. 214. 334. 344.
— The Arabic Shadow Play 209.
— Die 12 Marka Hymnen 210.
— Masoreten des Westens 11. 211.
Kamlah, W., Christentum und Selbstbehauptung 53. 62 f. 64. *65 ff.*
Kapelrud, A. S., The Question of Authorship in the Ezra Narrative 307.
— Joel Studies 307 f.
Kappelmacher, A. und Schuster, M., Die Literatur der Römer, hrsg. v. *O. Walzel, 160.*
Karlgren, B., In Illustreret Religionshistorie 283.
Karner, K., Die Stellung des Apostels Paulus 34.
Karrer, O., Urchristliche Zeugen 39.
Katzenmayer, H., Zur Frage ob Petrus in Rom war *4.* 36 f.
— Das Todesjahr des Petrus *4.* 36 f.
— Das Todesjahr des Paulus *4.* 37.
— Entstehung und erste Schicksale der Kirche Gottes in Rom *4.* 38.
Katzenmayer, H., Das sog. Apostelkonzil von Jerusalem *4.* 32.
Kean, Ch. D., Christianity and the Cultural Crisis *239.* 249 ff.
Kirken og Tiden, hrsg. v. *C. J. Scharling* 281.
Kirkjubladit, hrsg. v. *A. Gudmundson* 281.
Kitayama, J., Westöstliche Begegnung *97.* 102 f.
— Heroisches Ethos 103.
Kittel, G., Das Urteil des NT über den Staat *104.* 136 ff.
Kittel, R., Geschichte des Volkes Israel 203.
Kleist, J., Epistles of St. Clement of Rome *155.*
Knox, J., The Pauline Chronology *4.* 48 f.
— Marcion and the NT *147.*
— Hrsg., s. *Religion and the present crisis 181/2.* 190.
— s. *Tillich.*
Koch H., Kirchengeschichte 285.
— Hrsg. s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
— Hrsg. s. *Dansk teologisk Tidsskrift.*
Köhler, W., Dogmengeschichte 162.
— In memoriam Chr. Hege 162.
— Festgabe W. Köhler zum 70. Geburtstag 162.
— Bespr. über Kühler, Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden 174. 176.
Konow, St. & Tuxen, P., In Illustreret Religionshistorie 283.
Kühler, W. J., Het Nederlandsche Anabaptisme *163.* 166.
— Het Anabaptisme in Nederland *163.* 167.
— Die Freiheit der Mennoniten *163.* 167. 172.
— Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden *163.* 169 ff.
— Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland *163.* 169 ff.
Krahn, C., The Historiography of the Mennonites *163 ff.*
— Menno Simons 164. 177 f.
Kraeling, C. H., Hrsg. Gerasa *148.*

Kraemer, C. J., Pliny and the Early Church Service *4.* 42 f.
Kristi Kyrka i storm 285.
Kroymann, rec. s. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
Kümmel, W. G., Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein 11. 27. 110. 124. 130.
— Römer 7 und die Bekehrung des Paulus 49.
— Die Bedeutung der Enderwartung für die Lehre des Paulus 111.
Kurfess, A., Plinius und der urchristliche Gottesdienst *4.* 43.
— Plinius d. J. über die bithynischen Christen *4.* 43.
— Der Brand Roms *4.* 39.

Labyrinth, The hrsg. v. *Hooke*,, 317 f.
Lake, K. and S., Family 13 (the Ferrar Group) *145.*
— Dated Minuscule MSS to the year 1200 *145.*
Latourette, K. Sc., A history of the Expansion of Christianity *252.* 265. 270 f.
— Anno Domini *252.*
— The Unquenchable Light *252.*
Lauha, A., Hrsg. s. *Teologinen Aikakanskirja 296.*
— Die Geschichtsauffassung der israelitischen Propheten 296.
Lebreton, J., S. Monique *57.*
Leenhardt, F. J., Etudes sur l'église *104.* 46. 128 f.
— Le chrétien, doit-il servir l'état? *104.* 136.
Leese, K., Der Protestantismus 95.
v. d. Leeuw, Phänomenologie 275.
Lehmann, Edv., In Festschrift für F. Buhl 280.
— Hrsg. s. *Illustreret Religionshistorie.*
Leipoldt, J., Der Gottesdienst der ältesten Kirche *4.* 41 f.
Letterstedtske Tidsskrift 280.
Liebermann, S., Greek in Jewish Palestine *147.*
Liechtenhan, R., Gottes Gebot im NT *38.*
Lietzmann, H., Der Sinn des Aposteldekrets *4.* 33.
Lietzmann, H., Petrus, römischer Märtyrer *4.* 35 f.
— Petrus und Paulus in Rom 34.
— Messe und Herrenmahl 20. 41. 153.
— Geschichte der Alten Kirche 73 ff.
Lightfoot, R. H., Locality and Doctrine in the Gospels *4.* 10. 17 ff.
Lindbergh, A. M., The Wave of the Future *182.* 188.
Lindblom, J., Efraim Briem 282.
— Boken om Job 310.
— La composition du livre de Job 310 f.
— Job and Prometheus 311.
— „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" 311.
— Joblegenden 311.
— The old Testament in the Christian Church 312.
— The Character of the Prophetic Literature 312.
— Bemerkungen zu den Psalmen 312.
— Ett bibelspråks historia 312.
— Exstasy in Scandinavian Christianity 312.
— Die Psalterübersetzung von 1560 312.
— En bok om kyrkan 312.
— Ekklesia 312.
— Människovärdet i bibeln 312.
— Tegnér och bibeln 312.
— und *Pleijel, H.*, Observationes Strengnenses 312.
Lindroth, O., s. *En bok om bibeln.*
Link, W., Das Ringen Luthers 68 f.
Linton, O., s. *En bok om bibeln.*
Littmann, E., Hrsg. s. *Grammatik des Christlich-Palästinischen Aramäisch.*
— Das Problem der Sprache Jesu 211.
Loewenich, W. v., Die Geschichte der Kirche *73.* 91.
Lohmeyer, E., Galiläa und Jerusalem *4.* 16 ff.
— Das Marcus-Evangelium 10.
— Das Abendmahl in der Urgemeinde 19.
Loisy, A., La naissance du christianisme *38.*
Lother, H., Geschichte des Christentums *73.* 87 f.

Luehrs, E., The new German republic 184.
Lund, N. W., Chiasmus in the NT *146.*
Lyons, W. N., Hrsg., s. *N-T Literature 1940.*

Macdonald, A. B., Christian Worship *4.* 41.
Macmurray, J., Creative Society *252.* 263 f. 271.
Mager, A., Augustin als Mystiker *56.*
Malinowsky, Freedom and Civilisation *216. ff* 238.
Mann, Th., Das Problem der Freiheit *239.* 244. 251.
Mannheim, K., Mensch und Gesellschaft 220 f.
Manson, W., Jesus 152.
Mantey, J. R., s. *Colwell, E. E.*
Marique, J. M. s. *Glimm, F. X.*
Maritain, J., Ransoming the Time *216.* 233 f.
— Christianity and Democracy *216.* 235 f. 238.
— Die Zukunft der Christenheit 252. 262 f.
Marrou, H. J., St. Augustin *52.*
Maurois, A., Le miracle de l'Amerique 198.
Mennonite Quarterly Review 164. 175.
Mennonitisches Lexikon, 172. 165 f. 177. 179 f.
Mensching, G., Vergleichende Religions-Wissenschaft *97 ff.*
— AllgemeineReligionsgeschichte 97ff.
— Gut und Böse im Glauben der Völker *97 ff.*
— Volksreligion und Weltreligion 97.
Messel, N., Übers., Sigm. Mowinkels Oversettelse av Profetene 299.
— Ezechielfragen 301.
Meulen, J. v. d., Dutch Mennonites unite during crisis 181.
— Die Entstehung der Allgemeinen taufgesinnten Sozietät 181.
Meyer, E., Ursprung und Anfänge des Christentums 9. 30. 32.
— Geschichte des Altertums 111. 207 f,
— Der Papyrusfund von Elephantine 203 f.
Michaelis, W., Die Erscheinungen des Auferstandenen *4.* 10. 13 ff.
— Das Urchristentum *104.* 114 f.
— Der Herr verzieht nicht die Verheißung 110.
— Zur Engelchristologie im Urchristentum 11.
Michel, O., Das Zeugnis des NT von der Gemeinde *104.* 129.
Michelet, Übers., s. *Des Gamle Testamente.*
Midleton-Murry, M., The free society *216.* 218 f.
Miller, A., The Christian Significance of Karl Marx *252.* 264 f.
Miller, I. L. and *Miller, M. S.*, Encyclopedia of Bible Life *146 f.*
Mineard, P. S., And Great shall be your Reward *153.*
— Eyes of Faith *154 f.*
The Ministry and the Sacraments, ed. by *L. Dunkerley 4.* 45.
Molland, E., The conception of the Gospel *58.*
— Hrsg., s. *Norsk Teologisk Tidsskrift.*
Le Monde Oriental, hrsg. v. *H. S. Nyberg* 280 f.
Morey, C. R., Medieval Art *149.*
Morin, D., ed. s. *S. Caesarii episcopi Arelatensis opera.*
Mosbech, Hrsg. s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
Mould, E. W. K., The World View of Jesus *153.*
Mowinkel, S., Ophavet til den senjödiske Forestilling om Menneskesønnen 299.
— Bibliographie von H. Harboe & O. Kolsrud 299 f.
— Übers., s. *DesGamle Testamente* 300f.
— Minnetale over Prof. D. S. Michelet 300.
— Opkomsten av profet litteraturen 301.
— Psalmenstudien 317. 274. 279.
— Komposisjonen av Jesajaboken 301
— Immanuelprofetien 301 f.
— Prophecy and Tradition 303. 323.
— Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten 303 ff.

Mowinkel, S., Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 306.
— Henokskikkelsen 306.
— Art. 'Drama' 279.
— Hrsg. s. *Norsk Teologisk Tidsskrift.*
Mühlmann, W., Rassen- und Völkerkunde 98.
Müller, K., Kirchengeschichte I. Bd., 1. Halbband, 3. Aufl., neu bearb. v. *v. Campenhausen 73.* 43. 76 ff.
Mumford, L., The Condition of Man *252.* 255 f.
— Technics and Civilization 253.
— The Culture of Cities 253.
Munck, J., Hrsg. s. *Dansk Teologisk Tidsskrift.*
Myth and Ritual, Hrsg. v. *Hooke* 317 f.

The New Covenant, transl. from the Greek, ed. *International Council of Religious Education 145 f.*
The New-Testament, transl. from the Latin Vulgata, ed. *The Episcopal Committee of the Confraternity of Christian Doctrine 145 f.*
The New Testament in Basic English *146.*
New-Testament Literature 143 f. Bd. I, und II, hrsg. v. *W. N. Lyons*, Bd. III hrsg. v. *M. Parvis;* Bd. IV hrsg. v. *Lyons & Parvis.*
Niebuhr, R., Christianity and Power Politics *182.* 192.
— The children of light *182.* 198 f. 216. 235 ff.
— The nature and destiny of man *182.* 192. 216. 231 ff.
— Moral Man and immoral society *216.* 228 f. 238.
— An interpretation of Christian Ethics 229 ff.
Nielsen, S. A., Bibelske Psalmer 288.
Nikolainen, A. T., Der Auferstehungsglauben 297 f.
Nilsson, M. P., In Illustreret Religionshistorie 282.
Nock, D., St. Paul *152.*
Norsk Kirkeblad 281.
Norsk Teologisk Tidsskrift hrsg. v. *Dahl, Molland, Ording, Mowinkel* 281.
Nyberg, In Illustreret Religionshistorie 282 f.
— Smärtonasman 322.
Nygren, A., Eros und Agape *63.* 71.
— Simul justus et peccator *63.*
— Die Ehrenrettung von Amor bei Augustin *63.*
— s. En bok om bibeln.
Nyström, S., Beduinentum und Jahwismus 316.

Oepke, A., Der Brief des Paulus an die Galater 32.
Oesterley-Box, Religion and Worship 327.
Omstead, A. J., Jesus *150 f.*
Ord och Bibel 280.
Ording, N., Hrsg. s. *Norsk Teologisk Tiddskrift.*
Oestborn, G., Tora in the OT 326.
Otzen, P., Soziale und religiöse Verhältnisse unter den Juden 292.
Oxnam, G. B., The ethical ideals of Jesus in a changing world 153.

Pallis, S. A., Nekrolog über Grönbech 275.
— Chronology of the Shub-ad culture 294.
— Babylonisk Kultur 294.
Parsons, E. W., The Religion of the NT *153.*
Parvis, M. M., Hrsg. s. *NT Literature.*
Pedersen, H., Hvordan blev G. T.s historiske Böger samlet? 293.
Pedersen, J., Israel *274 ff.*
— Hrsg. s. *Illustreret Religionshistorie.*
— Die Krt-Legende von Ras Schamra 294.
— Den arabiske bog 294.
Pedersen, V. S., Sprache, Text und Kanongeschichte des AT 285.
— Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter 291 f.
Perry, R. B., Puritanism and Democracy *216.* 234 f.
Peters, N., Die älteste Abschrift der 10 Gebote 338.
Pieper, K., Urkirche und Staat *104.* 133 f.
— Die Kirche Palästinas *4.* 28.

Pijper, F., Hrsg. s. *Cramer, S.*
Pimonaa, L., Hrsg. s. *Teologinen Aikakanskirja.*
Pleijel, H., s. *Lindblom.*
Plum, N. M., Hrsg. s. *Haandbog i Kristendomskundskab.*
Plumpes, J. C., Mater Ecclesia *155.*
Pohl, W., Der Grundgedanke der Philosophie des hl. Augustinus *55.*
Pohlenz, M., Klemens v. Alexandria *58.*
Praesterfoeningens Blad, hrsg. v. *N. J. Rald* 281.
Preuß, H., Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit *73.* 90 f.
Puukko, A. F., Hrsg. s. *Teologinen Aikakanskirja.*
— Das Deuteronomium 296.
— Israel 296.
— Jeremias Stellung zum Deuteronomium 296.
— Die assyr. und hetitischen Gesetze 296.
— Geschichte der finnischen Bibelübersetzung 297.

Quimby, C. W., The Universal Gospel *152.*

Rald, N. J., Hrsg. s. *Praesteforeningens Blad.*
Rali, H. F., According to Paul *152.*
Ramsey, A. M., The Resurrection of Christ 152.
Raven, C., Jesus and the Gospel of Love 262 f.
— Christianity and the Social Revolution 263.
Ravn, O. E., Assyrien 284.
— Herodots Beskrivelse of Babylon 294.
— In Illustreret Religionshistorie 320. 282.
Reicke, B., Die kultischen Hintergründe der Josephs-Erzählung 328.
Religion och Bibel 282.
Religion in the post-war world, s. *Sperry.*
Rettig, D., Memar Marka 210.
Ricci, de S., and *Wilson, W. J.*, Census of Mediaeval and Renaissance MSS *145.*
Riddle, D. W., The Cephas-Peter Problem *4.* 34.
— The Gospels *150.*
— Paul *152.*
— and *Hutson, H. H.*, N-T Life and Literature *144.*
Riesenfeld, Jésus transfiguré 322.
— The Resurrection in Ezekiel 328.
Ringgren, H., World and Wisdom 326 f.
— The Prophetical Conception of Holiness 328.
Ritter, J., Mundus intelligibilis *58 f.*
Rolston, H., The Social Message of the Apostle Paul *153.*
Röpke, W., Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart 216. 220 ff.
— Civitas humana 216. 222.
— Internationale Ordnung *216.* 223.
— Die Krise des Kollektivismus *216.*
Rosenquist, G. O., Hrsg. s. *Teologinen Aikakanskirja.*
Rosenstock-Huessy, E., The Christian Future 252. 260 ff.
Rosenthal, F., Die Aramäische Forschung 205. 213.
Rost, L., Die Damaskusschrift 334.
Rostovzeff, Bellinger, Brown, Wells, The Excavations at Dura Europos *148.*

Saarisalo, D., & *Hedegard*, Biblisk uppslagsbok 285. 298.
— Palästinatopographie 298.
Sachau, E., Hrsg. s. *Aramäische Papyrus.*
Sander-Hansen, Ägypten 284. 294.
— Aegyptiske Forestilinger 294.
Sass, G., Apostelamt und Kirche 19 f.
Sayce, A. H., Hrsg. s. *Aramaic Papyri.*
Scarlett, S., Peter and Paul 34.
Schaeder, H. H., Iranische Beiträge 204. 208.
Scharling, C. J., Hrsg., s. *Kirken og Tiden.*
Schelkle, K. H., Virgil in der Deutung Augustins *53.*
Schlatter, A., Paulus, der Bote Jesu 49.
Schlier, H., Der Galaterbrief 29. 32.
— Die Beurteilung des Staates im NT *104.* 134 f.

Schmidt, K. L., Le ministère et les ministères dans l'Église du NT *4.* 47.
— Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des NT *104.*
— Die Judenfrage im Lichte der Kap. 9–11 des Römerbriefes 131.
— Le Problème du Christianisme primitif *104.* 115 f.
— Die Polis in Kirche und Welt *104.* 135 f.
— Art. *ἐκκλησία* 127.
Schopp, L., Übers., s. *Aurelius Augustinus.*
Schrey, H. H., Die gegenwärtige Lage der amerikan. Theologie 229.
Schröder, U., Heilsgeschichtliche Deutung des AT 293.
Schubert, P., Form and Function of the Pauline Thanksgivings *152.*
v. Schubert, H., Grundzüge der Kirchengeschichte, hrsg. u. erg. v. *Dinkler 73.* 89 f.
Schulthess, Fr., Das Problem der Sprache Jesu 205.
— Lexikon Syropalaestinum 211.
Schuster, H., Das Werden der Kirche mit Beiträgen von *Campenhausen, H. Frhr, v.* und *Dörries, H. 73.* 93 ff.
Schuster, M., s. *Kappelmacher, A.*
Schwyzer, H. R., Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins *55.*
Scott, E. F., The Varieties of NT Religion *154.*
Seeberg, E., Wer war Petrus? 82.
— Ideen zur Theologie der Geschichte 84.
— Entstehung und Entwicklung des Christentums *73.*
— Geschichte und Geschichtsauffassung 81.
— Wer ist Christus? 81 f.
Seeligmann, J. L., Bibliotheca Orientalis Bd. VI 346.
Seesemann, H., Der Begriff *κοινωνία* im NT 116.
Seierstad, J. P., Die Offenbarungserlebnisse der Propheten 308 f.
Sharman, H. B., Son of Man and Kingdom of God *150 f.*
Simon, M., Gewißheit und Wahrheit bei Augustin *60.*
Sjöberg, E., Gott und die Sünder 313.
— Der Menschensohn 313 f.
— Israels religionshistoria 314.
— Studie zu Jesaja I, 18. 314.
— Hrsg. s. *En bok om bibeln* 314.
Slotgeren, P. S. v., und *Dijkema, F.*, Die mennonit. Gemeinden in den Niederlanden III, 9. Die evangelischen Kirchen der Niederlande *163.* 179.
Söderblom, N., Gudstrons Uppkomst 318. 275.
Söe N. H., Hrsg. s. *Dansk Teologisk Tidsskrift.*
— Hrsg. s. *Illustreret Religionsleksikon.*
Somerwell, D. C., s. *Toynbee.*
Sorokin, P. A., The Crisis of an Age *252 ff.* 258 f.
Sperry, W. L., Hrsg., *Religion in the post-war world 182.* 199.
Staerk, W., Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 334.
Stauffer, E., Gott und Kaiser im NT *104.* 135.
Steege, H., Das Damaskuserlebnis des Paulus 49.
Steiger, R., Die Dialektik der paulinischen Existenz 32.
Steinmueller, J. E., Special introduction to the NT *144.*
Stone, R. C., The Language of the Latin Text of Codex Bezae *145.*
Stonehouse, N. B., The Witness of Matthew and Marc *153.*
De store religioner, Hrsg. v. *E. Berggrav* 285.
Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT 131. 141.
Streit, C. K., Union now *182.* 196.
Studia Theologica, Hrsg. v. *A. Fridrichsen* 280.
Styger, P., Juden und Christen im alten Rom *4.* 39.
Sukenik, E. L., Megiloth Genuzoth *329.* 331 f. 335 ff. 344.
Svensk Biblisk Uppslagsverk, hrsg. v. *J. Engnell* und *A. Fridrichsen* 283.

Svensk Exegetisk Årsbok, hrsg. v. *Fridrichsen* 281.
Svenska Jerusalem föreningens Tidsskrift 282.
Svensk Teologisk Kvartalsskrift, hrsg. v. *Aulén, Brilioth, Bring, Fridrichsen* 282.
Symbolae Biblicae Upsalienses 281.
Symposium, The Infallible Word *153.*
— The Study of the Bible Today *144.*

Temple, W., Christian Democracy *216.* 235 f. 238.
Teologi og Kirke 281.
Teologinen Aikakanskirja, hrsg. v. *Puukko, Rosenquist, Pimomaa, Lauha* 281.
Theiler, W., Porphyrius und Augustin 54.
— Plotin *55.*
Thiessen, H. C., Introduction to the NT *144.*
Thomas, G. F., s. *Tillich.*
Thomas, J., Le mouvement baptiste en Palestine 44.
Thörnell, G., Studia Tertulliana *157.*
Tillich, P., Greene, M., Thomas, G. F., Aubrey, E. E., Knox, J. The Christian answer, intr. by *v. Dusen 239.*
Torm, F., Die erste christliche Gemeinde *104.* 117.
Torrey, C. C., The Apocryphal Literature *149.*
— Documents of the Primitive Church *150 f.*
— The Four Gospels 151.
— Our Translated Gospels 151.
Toynbee, A. J., A Study of History I-VI *252.* 265 ff.
— Christianity and Civilisation *252.*
Trever, I. C., The Discovery of the Scrolls *329 f.* 332.
— Preliminary Observations on the Jerusalem Scrolls *329.* 332 ff. 339. 345.
Trueblood, D. C., Studies in Quaker Pacifism *182.* 190.
— Predicament of Modern Man *252 ff.* 259 f. 271.
Tuxen, P., s. *Konow, S.*

University Committee on Postwar International Problems 182. 195.
The USA Quarterly Book List 144.

Våra fäders Bibel, red. v. *R. Gyllenberg*, 298.
Världsreligionernas Kärnord, Hrsg. v. *T. Andrae, B. Karlgren, E. Arbman, E. Briem, G. Rudberg, G. Kindeskog* 285.
Verwiebe, W., Welt und Zeit bei Augustin *64.*
Vos, K., Kleine Bijdragen over de Doopersche Beweging in Nederland *163.*
— Revolutionaere Herforming *163.* 166.
— Menno Simons *163.* 187.
— Art. Emdener Religionsgespräch, Flandern, Friesland *163.* 180.

Waitz, H., Das Problem des sog. Apostoldekretes *4.* 29 f. 33.
Walsh, G. G., s. *Glimm, F. X.*
Walzel, Hrsg. s. *Kappelmacher.*
Wells, s. *Rostovzeff.*
Wendland, H. D., Geschichtsauffassung und Geschichtsbewußtsein im NT *104.* 120 f.
— Geist, Recht und Amt in der Urkirche 47.
Werner, M., Die Entstehung des christlichen Dogmas *104.* 108 ff.
Wessel, J., Bedeutung und Wesen der sexuellen Erziehung *65.*
White, W. A., Hrsg., Defense for America *182.* 185. 193.
Widengren, In Svensk Exegetisk Årsbok 303 ff.
— Hochgottglaube im alten Iran 320.
— Psalm 110. 320.
— Det sakrale kungadömet 320.
— Religiones värld 320.
— Religiones ursprung 320.
— Literary and Psychological Aspects 328.
Wider, A. N., Eschatologie and Ethics *150.*
Willoughby, R. and *Colwell, E. R.* The

Elizabeth Day Mc Cormick Apocalypse *145*.
Wilson, W. J., s. *Ricci, S. de*.
Windisch, H., Beginnings of Christianity 29.
— Imperium und Evangelium im NT 133.
Wischnitzer, R., The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue 328.
Wolfson, H. A., Philo *150*.
Worell, W. H., Coptic Texts *145*.
Wright, G. E. and *Filson, F. V.*, The Westminster Historical Atlas *146 f*.

Zaphon, L., Der Norden und die Nordvölker im AT 296 f.
— Die Geschichtsmotive 297.
Zeitlin, S., Jewish Quarterly Review Bd. 39 346.
Zijp, N. v. d., Art. Groningen, Middelburg, Niederlande, Nordholland *163*. 180.

Date Due

APR 9 '71			

Library Bureau Cat. No. 1137

. 17
948/49
CBPac

Theologische Rundschau v. 17
1948/49

GTU Library
3 2400 00296 3415